د. سعيد مراد

زكي نجيب محمود

آراء وأفكار



زكى نجيب محمود

آراء وأفكار

دكتور سعيد مراد
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بجامعة الزقازيق

١٩٩٧م

عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهوارى

د . شوقى عبد القوى حبيب

د . على السيد على

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر: محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف : منى العيسوى

الناشر : عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية

٦ شارع يوسف فهمى – اسباتس – الهرم – ج.م.ع – تليفون : ٣٨٥١٢٧٦

Publisher:ÊIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

6. Yousef Fahmy St., Spates - Elharam - A.R.E. Tel : 3851276

الإهداء

إلى الدكتورة منيرة حلمى

رفيقة درب الكفاح للمفكر العظيم

سعيد مراد

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير (*)

يحتل الدكتور زكى نجيب محمود فى تاريخنا الفكرى المعاصر مكانة كبيرة . لقد شق طريقه وسط الأشواك والصخور ، وخاض العديد من المعارك الفكرية الهامة والتى تشكل بنية رئيسية فى الفكر العربى المعاصر . والمقارن بين المعارك التى أثارها عملاق الفكر العربى وهرم الثقافة العربية زكى محمود ، والمعارك التى يثيرها الآن أشباه المثقفين ، سرعان ما يقول لنفسه : إلى الجحيم أيها الأشباه إن معارك أشباه المثقفين تبدو كالكلمات المتقاطعة ولا تصدر إلا عن أناس بلغوا درجة كبيرة من التخلف العقلى . إنهم يضعون أنفسهم زوراً وبهتاناً داخل دائرة الثقافة ، والثقافة منهم براء ، إذ لا صلة بينهم وبين الثقافة من قريب أو من بعيد . ولكن ماذا نفعل أمام بريق الدعاية والطبل الأجوف ؟ ورحم الله زكى نجيب حين تحدث فى آخر كتبه « حصاد السنين » إلى ما أسماه « عملقة الأقزام » .

من حقنا أن نفخر بأننا عاصرنا مفكرين كبار ، من بينهم رائدنا العملاق زكى نجيب محمود ومن واجبنا أن نكتب عن زكى نجيب ، وفكر زكى نجيب ، وآراء زكى نجيب . إنه لم يقل بتلك الآراء لكى توضع فى زوايا النسيان والإهمال ، بل لكى تظل الضياء والنور بالنسبة لنا فى كل مكان ، وعلى امتداد الزمان .

وإذا كنت من جانبى قد لازمت طوال ما يقرب من نصف قرن من الزمان ، صاحب الفكر الشامخ زكى نجيب ، وكتبت عنه مئات الصفحات ، وعرفت كل صغيرة وكبيرة عن الرجل المعلم ، والرائد الكبير ، فإننى أكون سعيداً غاية السعادة حين أجد اليوم تلميذى وصديقى الدكتور سعيد مراد ، يبذل كل جهده لكى يكتب عن آراء مفكرنا ومعتمداً بالدرجة الأولى على مؤلفات زكى نجيب وما أروعها وما أعظمها .

وتدلنا دراسة سعيد مراد والتى يقدمها للطبع والنشر على غزارة إطلاع من جانب صاحبها. إنه لم يكتب عن فكرة من أفكار زكى نجيب ، إلا بعد تأمل طويل ، وجدية فى البحث

---

* هذا التصدير كتبه الدكتور عاطف العراقى للطبعة الأولى من الكتاب . التى صدرت عن الأنجلو المصرية سنة ١٩٩٤م . وهذه الطبعة الثانية قد أضفنا إليها الفصل الرابع « فلسفة اللغة عند زكى نجيب محمود » .

والدراسة ، ووقفة متأنية . إن سعيد مراد صاحب قلم ثابت راسخ ، وكم كنت سعيداً حين قدمته للقراء من خلال العديد من كتبه وبحوثه . وإذا كنت اختلف معه حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها بين ثنايا كتابه عن زكى نجيب محمود ، فإن هذا الاختلاف كما أقول دائمًا فى طبيعة الفلسفة والتفلسف ، ويعد ملازمًا للبحث العلمى .

أشار باحثنا سعيد مراد فى مقدمته إلى أهمية فكر زكى نجيب ، وأهمية الموضوعات التى اختارها كمجال لدراسته . ومن الطبيعى أن يختار الباحث مجموعة من آراء زكى نجيب محمود لكى يبحث فيها داخل كتاب ، إذ ليس بالإمكان تحليل كل أفكار الرائد زكي نجيب داخل كتاب واحد .

قسم باحثنا كتابه إلى مجموعة من الفصول . حلل فى الفصل الأول وعنوانه « أحاسيس ومشاعر » الكثير من الجوانب التى تتعلق بحياة مفكرنا زكى نجيب . وإذا كنت أرى من جانبى أن هذا الفصل كان يحتاج إلى وقفة أطول من جانب الباحث ، وإلى ربط بالفصول التالية عليه ، إلا أن باحثنا قد قدم العديد من الآراء ، وألقى الكثير من الأضواء حول المجال الذى جعله موضوعًا للفصل الأول من كتابه .

وإذا كان أستاذنا زكى نجيب قد ربط بين الفكر والمجتمع ، وأعطانا مفهومًا دقيقًا للمثقف فإن باحثنا سعيد مراد ، قد رأى أنه من الضرورى بحث هذا الجانب ، ومن هنا نجده يخصص الفصل الثانى من كتابه لدراسة مجموعة من القضايا تدور حول « نقد المجتمع » . والقارئ لهذا الفصل يدرك مدى اهتمام الدكتور زكى نجيب بتقديم الكثير من أوجه العلاج للعديد من مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية . وقد كان الدكتور سعيد مراد مصيبًا حين اهتم بابراز هذا الجانب فى فكر رائدنا زكى نجيب .

وكلنا نعلم مدى اهتمام زكى نجيب بالقضية الكبري ، قضية التنوير ، إنها قضية مصيرية. والباحث فى فكر زكى نجيب يدرك مدى ارتباط هذه القضية ، بالبحث فى الأصالة والمعاصرة» إن التنوير يعنى النظرة إلى الأمام وليس إلى الخلف . وقد ارتبط الوجود بالنور ، كما ارتبط العدم بالظلام . ألم يقل ابن سينا فيلسوف المشرق الكبير فى مناجاته لله تعالى : « فالق ... ظلمة العدم بنور الوجود » . ونحن فى أمتنا العربية بين طريقين لا ثالث لهما : أما طريق التنوير ، وأما طريق الظلام . ولا مفر من التنوير إذا أردنا لأنفسنا مكانة لائقة بين الأمم ، ومن المنطقى أن يلحق المتأخر بالمتقدم ، ولا يصح أن ننتظر من المتقدم أن يقف فى مكانه حتى يلحق به المتأخر . هذه سنة الله فى خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

كان من الطبيعى إذن ، أن يخصص مؤلفنا سعيد مراد ، فصلا للبحث فى فى موضوع التنوير وارتباطه بالدعوة إلى الإصلاح . ومن منا يستطيع أن يغفل آراء زكى نجيب فى مجال التنوير لقد أخلص للبحث في التنوير إخلاصًا بغير حدود ، وربط بينه كما قلنا وبين البحث فى قضيته الكبرى ، قضية الأصالة والمعاصرة . وليتنا كباحثين نواصل الاهتمام بأفكار زكى نجيب محمود فى هذا المجال ، مجال التنوير ، مجال الأصالة والمعاصرة . ولكن ماذا نفعل وقد أصبح أكثر المتحدثين عن الثقافة من غير المثقفين . ماذا نفعل وقد انتشرت الحشرات الآدمية بيننا ، والثقافة منهم براء ، والمسافة بينهم وبين الثقافة ، أبعد من المسافة بين الإنس والجن ، بين المشرق والمغرب ، وإن كان أكثرهم لايعلمون .

أذكر أن الأديب الكبير توفيق الحكيم حين وجه تحية فى عيد مولد زكى نجيب محمود ، بمناسبة مرور ثمانين عامًا على مولده ، قد قال علي صفحات جريدة الأهرام أثناء أشارته إلى دراسة لى عن أستاذى زكى نجيب محمود قمت بارسالها إليه ، لقد قال توفيق الحكيم : إننا لو كنا نعيش في مجتمع النحل لكنا قد اهتممنا بدراسة آراء زكى نجيب ، ولكننا نعيش فى مجتمع الصراصير . أن النحلة تتعاون مع الأخرى فى مملكة النحل ، ولكن الأمر يختلف تمامًا فى مجتمع الصراصير ، حيث التقاتل والنزاع والخراب .

وإذا كان الدكتور سعيد مراد قد خصص فصلا من كتابه : « زكى نجيب محمود : آراء وأفكار » للحديث عن التنوير ، فإننا نجد فصلا لدراسة آراء زكى نجيب فى مجال الفن ، وفصلا آخر لتحليل آرائه فى مجال السياسة . وإذا كانت توجد مجالات كان من الضرورى دراستها داخل إطار هذين الفصلين ، ولا نجدها داخل الفصلين ، فإننا ننتظر من باحثنا سعيد مراد ، استكمال دراسة هذه الآراء أو المجالات .

ولم يقف سعيد مراد عند دراسة المجالات التى أشرنا إليها ، بل نجده مهتمًا بدراسة موقف زكى نجيب محمود من التراث ، وقد خصص له فصلا من كتابه ، وتحليل مجموعة أخرى من آرائه داخل إطار الفصل الأخير من كتابه ، وجعل عنوانه : ثورة الفكر .

والواقع أن باحثنا سعيد مراد قد بذل جهداً واضحًا فى دراسته . لم يكن مكتفيًا بالعرض الموضوعى لآراء زكى نجيب ، بل نجده يضيف إلى ذلك بعداً ذاتيًا وذلك حين يلجأ إلى المناقشة والموازنة والتحليل ، وهذا إن دلنا على شيئ ، فإنما يدلنا على وجود شخصية لمؤلفنا سعيد مراد . وكم أنصف باحثنا سعيد مراد ، أستاذنا العملاق الشامخ ، زكى نجيب محمود .

والواقع أننا فى أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات عن زكى نجيب وأفكاره . لقد أنشأ حديقة فكرية كبرى متنوعة الألوان والظلال ، ولم يقل برأى إلا بعد تأمل طويل وبحيث قدم لمكتبتنا العربية عشرات الكتب البالغة الأهمية ، حتى قال كلمته الأخيرة فى كتابه « حصاد السنين » . وكم كان باحثنا سعيد مراد مدركًا لأهمية آراء زكى نجيب محمود ، مدركًا لدور الرجل فى تاريخنا الفلسفى والعلمى والأدبى . لقد جاء كتاب سعيد مراد فى موعده تمامًا ، جاء ونحن نتحدث عن قضايا وهمية زائفة ، آن الأوان لكى نكشف عن خداعها مهتدين بمصباح زكى نجيب محمود . قضايا زائفة لأنها تعبر عن « البتروفكر » إن صح هذا التعبير .

ويقينى أن المهتمين بفكر زكى نجيب محمود ، سيجدون فى هذا الكتاب فائدة كبرى ، إذ أن مؤلفنا الدكتور سعيد مراد لم يكتب ما كتب إلا بعد دراسة لأفكار الرجل طوال سنوات عديدة . ونرجو له كل توفيق فى مستقبل حياته الفكرية .

عاطف العراقى

مقدمة

يأتى هذا الكتاب عن المفكر العظيم الدكتور زكى نجيب محمود بعد قراءة متصلة متأنية لكل ما سطر وكتب من أفكار وآراء دونها فى الكثير من كتبه التى تعد ذخيرة تملأ حياتنا الفكرية بتيارات متدفقة من حركة العقل التى تجرى فى أنهار المعرفة .

والكتاب على هذا النحو ليس ترجمة ذاتية لحياة مفكرنا ، إذ نعتقد أن مثل هذه الترجمة قد سبقنا إليها المفكر نفسه فى أكثر من كتاب منها قصة ، نفس ، وقصة عقل ، وحصاد السنين ... وغيرها .

وقد وجدنا من الأجدر والأوفق والأنفع للأجيال الحاضرة أن يكون الكتاب الذى نقدمه رحلة فى عقل ووجدان هذا المفكر العملاق ... فحياتنا الفكرية كما شرح أبعادها فى أمس الحاجة إلى من يبعث فيها روح الحركة نحو التجديد والتحديث ، ويوقظها من رقدتها بعد نوم طال من عشرات السنين - إن لم يكن من مئات السنين .

إن المواجهة الحقيقة لهؤلاء الذين يجعلون من الظلام والإظلام هدفًا لحياة هذه الأمة لاتكون إلا ببسط أجنحة الاستنارة وإحلال العقل محل الوهم والإنطلاق نحو المستقبل بدلا من التراجع إلى الماضى ، وفهم الحاضر بدلا من أغماض العينين عن حقائق ما يقع وما يدور .

والكتاب يقدم لمناشط الإبداع عند زكى نجيب محمود بداية من الوقوف عند الأحاسيس والمشاعر التى تحولت إلى رؤى مستقبلية تقوم على دعوة التنوير والإصلاح ومواجهة السلبيات التى يتسم بها مجتمعنا فى العديد من مناشط الحياة الاجتماعية ، والثقافية الفكرية والسياسية والتربوية إلى غير ذلك من مناشط الحياة .

ولست أدعى أن الكتاب قد جاء جامعًا لكل الأفكار والآراء التى طرحها زكي نجيب محمود فى مؤلفاته وإنما - والحق يقال - يعرض الكتاب لأهم الآراء والأفكار من وجهة نظر المؤلف ، ونعتقد أن كثيرين من أهل الفكر والثقافة سيشاركونا الرأى حول أهمية ما يعرض له الكتاب من آراء وأفكار .

إن الهم الأكبر الذى تحمله زكى نجيب محمود وتحملناه معه ومن بعده هو ضرورة أن تعود الأمة إلى سالف مجدها ، فغير مجد التغنى بالماضى والبكاء على إطلاله أو حتى الوقوف عنده ، وإنما الجهاد الأكبر فى أن نبعث الحياة من جديد فى ساحة الفكر التى هى أعظم ساحات الجهاد . ذلك أن معركة البقاء تحت الشمس فى عالم اليوم ، أكثر أهمية من إحياء الذكريات، نريد أن نعيش العصر بكل سماته ومعالمه من إبداع وابتكار وانتاج فى مجال العلوم والفنون والآداب فذلك سفينة النجاة وتلك هى الحياة بكل قيمها التى أرادها الله عز وجل .

والكتاب يحاول أن يقدم من خلال أفكار وآراء زكى نجيب محمود خريطة جديدة نأمل أن نضع حدودها ومعالمها لهذه الأمة التى تمزقت خريطتها السياسية والطبيعية والفكرية بفعل فاعل مجهول يرفض أن يرتفع ببصره إلى الآفاق ويصر على النظر تحت قدميه . إن الطامة الكبرى أننا مازلنا نواجه غالبية ترفض الحديث والجديد وتظل ترقد فى توابيت الماضى الذى أصبح لا يصلح إلا للعرض فى المتاحف الأثرية . ومن نافلة القول أننا حينما نتطلع إلى المستقبل لا نرفض الماضى جملة وتفصيلا ، وإنما نأخذ من الماضى ما يدفع إلى التأمل والإبداع « للقديم منا كل التعظيم وكل الإجلال من حيث هو باعثنا على الإبداع ، وأما الجديد فهو الذى من شأنه أن يكون موضع تفكيرنا العلمى أو تأملنا الفلسفى ، لأن القديم قد استنفد أغراضه مع أصحابه السالفين ، علمًا وفلسفة » هذا هو الموقف الذى أرتضاه زكى نجيب محمود وارتضيناه معه فى صحبة العقلاء من باعثى نهضة هذه الأمة .

والكتاب يقع فى ثمانية فصول بالإضافة إلى هذه المقدمة .

الفصل الأول : « أحاسيس ومشاعر » وليست هذه الأحاسيس والمشاعر من النوع العاطفى الصرف وإنما هى مزيج من عاطفة وعقل ... فالعقل غالب على كل أحاسيس ومشاعر زكى نجيب محمود ... كل ما فى الأمر أن القضايا المثارة فى هذا الفصل لها أبعاد وجدانية تتعلق بالحياة الخاصة التى قد تؤثر فى حياة المفكر العامة .

الفصل الثانى : « نقد المجتمع » لم يقف زكى نجيب محمود من قضايا المجتمع موقف المتفرج وأنى له ذلك وهو المفكر الذى أراد لمجتمعه التقدم والرقى . ونقده للمجتمع نقد المفكر البصير المجرب الذى أختبر الحياة واختبرته الحياة فى كثير من المواقف بحكم الكثير من الهموم التى يعانى منها المجتمع .

الفصل الثالث : « التنوير والدعوة للإصلاح » لم يكن النقد عند مفكرنا لمجرد النقد وإنما هو نقد بناء يسعى إلى إيقاد شعلة العلم والمعرفة والثقافة ويهدف إلى الإصلاح الجذرى لكل جوانب الحياة الإنسانية لأمته . فكان من أبرز دعاة الإصلاح ورواد التنوير .

الفصل الرابع : « فلسفة اللغة عند زكى نجيب محمود » فقد كان صاحبنا مهمومًا بالبحث عن " المعنى الكلى للألفاظ " والذى يعد قضية عقلية مستقلة بذاتها ، كما أن قضية اللغة عنده تولدت بفعل التراكم الحضارى والمعرفى عنده ، وكان بحكم انتمائه مفتونًا بعطاء أمته الحضارى .

الفصل الخامس : « كلام فى الفن أو الإبداع الفنى » إذا اعتبرنا أن الفن مرآة تعكس واقع المجتمع ، والإبداع الفني حلقة من حلقات الإبداع العام ، فإن دعوة زكى نجيب محمود دعوة إلى الإرتقاء بالفنون إذ أن ذلك من أهم خصائص العصر .

الفصل السادس : « كلام فى السياسة » تصور البعض أن زكى نجيب محمود لم تكن له آراء سياسية حيث أنصرف إلى حياة الفكر بعيداً عن مجال السياسة . كيف ذلك ؟ وهل يمكن فصل الجانب الفكرى عن الحياة السياسية صحيح لم يكن زكى نجيب محمود سياسيًا محترفًا حيث يقول « إن صاحبنا ليكرر القول مرة بعد مرة ، بأنه لم يخلق للسياسة وألاعيبها . إلا أن الباحث فى آرائه ليعجب تمام العجب من قدرته على مناقشة مسائل السياسة بمزاج المفكر المشغول دائمًا بقضايا الفكر والثقافة .

الفصل السابع : « موقف من التراث » إن معاداة التراث لم تكن سمة من سمات الفكر عند زكى نجيب محمود كما صوره البعض ، وإنما كانت له وقفة مع التراث ... تطالب بتنقية التراث مما شابه من أفكار وآراء لا تتفق مع حياة الفكر الصحيح القائم على أعمال العقل فى كل ما يأخذ أو يدع . وهو يحاول أن يقيم جسوراً بين التراث والمعاصرة لا ترفض التراث كله ولا تقبله بكل ما فيه من تهويمات الفكر وهو فى ذات الوقت يجعل من التراث معبراً عن هوية الأمة إلا أننا يجب أن ننطلق من التراث إلي المعاصرة .

الفصل الثامن : « ثورة الفكر » لقد كان زكى نجيب محمود حتى آخر نفس ثائراً فى مجال الفكر يرفض القناعة بما نحن عليه ويطالب دائمًا بالتغيير الذى يحمل الحديث والجديد . وهى ثورة يجب أن تسرى عدواها فى كل من يتصدى للعمل الفكرى .

ذلك هو الكتاب الذى اعتمدنا فى تأليفه على كتابات زكى نجيب محمود وحده دون الرجوع إلى الدراسات الكثيرة التى كتبت عن المفكر وقد كان ذلك عن قصد وعمد حتى لانكون فى ما نكتب متأثرين بآراء المعارضين والمؤيدين وليأتى الكتاب تعبيراً موضوعيًا عن آراء وأفكار زكى نجيب محمود .

نسأل الله أن نكون قد وفقنا فى عرض آراء وأفكار هذا المفكر العظيم وأن يكون فى ذلك العمل ما يحفز الباحثين والدارسين على أعمال العقل والمنهج والدراسة والتفكير .

سعيد مراد

الفصل الأول
أحاسيس ومشاعر

إن حياة زكى نجيب محمود متعددة الجوانب عميقة الأغوار ثرية فى محاورها وأبعادها ... إنها حياة مفكر عاش الحياة وخبرها واكسبته الأيام بتجاربها العديد من الخبرات العقلية والوجدانية ، إذ أنه لم ينغلق على اتجاه بعينه أو تمحور حول محور واحد من المحاور .

وإذا كان زكى نجيب محمود قد انتصر للعقل ودعى إلى العقلانية فإن ذلك لا يعنى نضوب حياته الوجدانية ، بل على العكس من ذلك تمامًا فقد استطاع أن يعيش حياة الوجدان فى ذات الوقت الذى عاش فيه حياة العقل ، حيث من العبث أن يقتصر حكمنا على أنفسنا وعلى الناس من خلال محوراً واحداً « ضلال ليس بعده ضلال فى فهمنا لأنفسنا وفهمنا للناس، أن نلتمس محوراً واحداً ندير حوله أحوال النفس جميعًا ، فلكل نفس محاور عدة تدور حولها فى تصريفها لشئون حياتها ، فلو قلت للناس مثلا: أننى فى أعماق نفسى زاهد فى زخرف الدنيا ، لا أريد مالها ولذائذها ، قيل لى : لكنك تجد ساعيًا فى كسب المال وإدخاره ، وتريد فى حياتك من أسباب الراحة والترف ، وإن قلت للناس : إننى فى أعماق نفسى أحب العزلة ، قيل لى : لكنك تأنس لحديث الأصدقاء ، وإن قلت للناس : إننى أجعل من ذاتى وخبرتها أساسًا أولاً وأخيراً فى تقويم الأشخاص والأشياء ، قيل لى : إذن ففيم دعواك التى قلبت بها الأرض وأوجعت بها الدماغ ، فى وجوب أن يكون معيار التقويم دائمًا موضوعيًا مستقلا عن الذات وأهوائها ...

وهأنذا أصيح بملء فمي : نعم ، نعم ، إننى هذه الجوانب كلها ، وقولوا ما شئتم أن تقولوا » [1]. إننا أمام شخصية واعية بذاتها استوعبت التجربة الإنسانية وصاغت لنفسها فلسفة تقوم على الإدراك الدقيق للأبعاد الذاتية فى تكوين باطن الإنسان وظاهره ، مركبة من العديد من الأحاسيس والمشاعر المعبرة عن الحيوية والنشاط والحركة بكل ما فيها من قلق وتردد بين الزهد والاستمتاع ، بين العزلة والإنخراط فى عالم الأصدقاء ، بين الذاتية والموضوعية ، بين العقل والوجدان .

إنه ذلك الإنسان الذى غاص فى أعماق نفسه هو قبل أن يغوص في أعماق الناس فمعرفة الناس غاية سعى إليها كى يحلل أبعادها ويدرك نقاط القوة والضعف فيها « إننى كلما

أزددت معرفة بنفسى أزددت يقينًا بما يملؤها من عقد ، وكلما أدركت أنها نفس مريضة أزددت قلقًا بل أزددت خجلا ، قلت لنفسى : إنك لم تكن بهذا العجز كله فيما مضى ، وأخذت أتذكر أيام طفولتى وشبابى ، فلم أتذكر إلا جرأة على المجتمع ... والآن قد عرفت لماذا يزداد ارتباكى كلما كبرت ، وكان العكس أحق أن يقع ، فالسبب هو أنى عرفت نفسى حين ألقت بها الظروف فى أوساط مختلفة ، أتكون معرفة الإنسان لنفسه وتحليلها مصدراً لشقائه ، كما كانت معرفة آدم للخير والشر بداية لعذابه »[٢] إن الأيام وما تخللها من حوادث وحدها كفيلة بمعرفة ما تنطوي عليه النفس حيث التقلب والانتقال والتطور الذى ينقل الفرد من حالة إلى حالة .

فماذا أحدثت الأيام بمفكرنا ؟ وكيف سارت به وتفاعل معها وأنفعل بها ؟ إن عجلة الحياة هى التى تصنع الرجال والمواقف « الويل كل الويل ، ثم الخير كل الخير ، من هذه القطع التى تنثرها عجلة الحياة بعيداً عن مركزها وإطارها ، فتظل دائرتى فلك وحدها ، فمن هؤلاء يكون الثائرون الساخطون ، ومنهم يكون العظماء المصلحون ، ويكون الأنبياء والأولياء ، ويكون المجرمون النوابغ فى أجرامهم ، ويكون الفنانون المبدعون فى فنهم ، فما أقرب الشبه بين هؤلاء جميعًا ، على بعد ما بينهم من تفاوت واختلاف ، كسيل الماء العرم ، هو الذى يصلح الزرع ، وهو الذى يفسده ، على حسب مايحيط به من ظروف »[٣] وقد سارت بصاحبنا عجلة الحياة وصنعت منه ثائراً على مجتمعة ناقداً له وهو فى ذات الوقت واحداً من أعظم دعاة الإصلاح والتنوير ، كما جعلت منه الفنان المبدع ... وهذا التنوع المعرفى والإبداعى كانت من ورائه صفات شخصية فريدة فى تنوعها ... حب للعزلة ... وراعيًا للفضيلة ومحبًا للوطن وثائراً علي كثير من الأوضاع الثقافية والفكرية فى مجتمعة .

أما عن حب العزلة والرغبة فيها فقد أشار إلى ذلك بقوله : « أتمنى العزلة من صميم نفسى ، العزلة التى تقطع كل أسلاك الصلة بالعالم الذى حولى ، فإذا كانت عزلة الصحراء أو جوف الجبل لاتكفى ، فلتكن عزلة فى حفرة القبر ، هذه هى الرغبة الحقيقية التى يرن بها معدن طبيعتى وكل ماعدا ذلك تمثيل خادع وتقليد للناس فيما ينشطون فيه »[٤] فهل كانت عزلة صاحبنا عزلة سلبية بمعنى الإنصراف التام عن قضايا الحياة ومشكلاتها ؟ كلا ، بل هى عزلة المفكر الذى يعطى نفسه فرصة للتأمل والتفكير ، وإلا كيف أنتج هذا الانتاج الوفير المتنوع فى عالم الفكر ؟ فالعزلة التى عشقها هى التى فجرت فى داخله حب الفضيلة فأصبح

راعيًا وحارسًا لها ... لقد أراد لجنته التى هى وطنه وعالمه ومجتمعه كما صورها فى « جنة العبيط » قائلا : " أنا فى جنتى الحارس للفضيلة أرعاها من كل عدوان ، لا أغض الطرف عن مجانة المجان ، والعالم حول جنتى يغوص إلى أذنيه فى خلاعة وأفك ورذيلة ومجون ، دعهم يطيروا فى الهواء ويغوصون تحت الماء ، فلا غناء فى علم ولا خير فى حياة بغير فضيلة، دعهم يحلقوا فوق رؤوسنا طيراً أبابيل ترمينا بحجارة من سجيل ، فليس الموت فى رداء الفضيلة إلا الخلود ، إنى والله لأشفق على هؤلاء المساكين، جارت بهم السبل فلا دنيا ولا دين "(٥) ماهذا الكلام ؟ هل الفضيلة تعنى الإنصراف عن الدنيا ؟ أو تعنى الإنصراف عن الأخذ بأسباب التقدم ؟ كلا ... إنها رؤية المفكر وأسلوبه الساخر من هؤلاء الذين أرادوا أن تكون الفضيلة تخلفًا وتراجعًا وابتعاداً عن العصر بكل ما فيه من مظاهر التقدم ... وتبلغ السخرية من هؤلاء ذروتها عندما يقول : " كلا ... لا أريد لهذا الغرب اللعين أن ينفذ إلى جنتى ، ولا لمدينة الغرب أن تفسد مدينتى ، وأنه لتغنينى عن سيارته حمارتى ، وتكفينى دون طيارته بغلتى ، مادامت عن رذيلته فى حصن من فضيلتى "(٦) أنه يسفه أحلام العبيط الذى سولت له نفسه أن ينغلق ويوصد الأبواب ويغلق الأعين الحقيقية التى تؤكد أنه لاتعارض بين أن يكون الإنسان فاضلا وفى ذات الوقت منفتحًا على الآخر يأخذ منه ما يصلح حياته ... فالانتقاء والاختيار فيهما الحماية من الوقوع فى التقليد الأعمى الذى يأخذ أقبح ما فى الحياة من مظاهر الترف والسرف . وعلى هذا النحو يبرز عنصر هام من عناصر الشخصية التى نعالجها وهو ممارسة النقد للمجتمع بهدف إصلاح ما أفسده الجهال لقد صور لنفسه حياة الإنسان السوى فى دائرتين تتشابك إحداهما مع الآخرى فى مزيج يسمح للإنسان أن يزرع حياته بالأمل والعمل والعطاء ...

أما الدائرة الأولى فهى للعقل وأحكامه ، والدائرة الثانية للقلب وخلجاته ، « فى الأولى تنتج العلوم بكل فروعها ، ومع العلوم تلك الأحكام العامة التى يطلقها الإنسان استقطابًا لخبراته، وفى الثانية يكون الإيمان بما يؤمن به ، ويكون الفن ، ويكون الأدب ، وتكون مكابداته ومعاناته بما ينفعل به من حب وكراهية ، ورضاء وسخط إلى آخر هذه الحالات التى خبرناها جميعًا ، وبهذه الصورة البسيطة ، كان صاحبنا منذ الزمن البعيد ، قد رأى لنفسه أن سر التقدم والإزدهار ، هو أن توفى لكل من هاتين الدائرتين حقها ، وألا نخلط بينهما قط ، بحيث نبحث فى دائرة العقل عما تختلج به القلوب ، أو نبحث فى دائرة الوجدان عن منطق

يستدل ويقيم البرهان ، وأن الإنسان ليصيبه شلل ثقافي وحضاري ، بنفس القدر الذي يخلط فيه بين المجالين »(٧) إن صاحبنا ينبه « العبيط » في « جنته » أن أوهام النفس نتيجة حتمية لاختلاط المفاهيم وغموضها التي توقع الإنسان في غياهب المجهول عندما لا يتبين حدود العوالم العقلية والعوالم الوجدانية فيميل الميزان وتختل القيم ويصير الحق باطلا والباطل حقًا ، وهذه الرؤية التي ينبه إليها ويدعو لها كانت حصاد سنين عاشها في مملكته التي نصب نفسه حاكمًا لها ... تلك المملكة التي تضم رعاياها من أخلاط شتى عاصرها وعاش معها رحلة العمر الطويل « رأيتني حاكمًا في دولة أصرف أمور شعبها ، لعلها أن تكون أعجب ما شهدت الأرض من دول ، ولعله يكون أعجب ما ظهر على وجه الدهر من شعوب ... ! أما دولتي فمداها بناء ضخم ذو طبقات ثلاث ، لم ألبث أن أتبين فيه خزانة الكتب ضخمت في عالم الأحلام ثم ضخمت حتى أصبحت هذا البناء الفخم الجميل ، وأما رعيتي فكانت بضع مئات قليلة من أمساخ لاتطمئن لها العين ، ماكدت أباشر شئونها حتى أدركت أنها كتبي قد أصابها في أضغاث الأحلام هذا المسخ والتشويه ، فقد رأيتها كائنات حية ليست كالتي عهدت من كائنات »(٨) إنها صورة لحياة إنسان أضاف إلى خبرته الذاتية الكثير من الخبرات، فعالم الكتب انعكاس لواقع اجتماعي يعيشه المفكر حين يقرأ ويفهم ويصور لنفسه الأحلام التي هي في الحقيقة صدى للواقع المعاش يسعى لتغييره والتقاط مافيه من مزايا وعيوب ، حتى تأتي دعوته للإصلاح متوافقة مع هذا الواقع . والآن بعد هذا السياق الذي يصور أحاسيس ومشاعر صاحبنا التي ملكت عليه نفسه وشغلته وأوقدت في الداخل مراحل القلق والثورة ..

فماذا عن التراكمات التي حددت مكونات هذه الشخصية ؟ نتناولها على النحو التالي :

أولا : مكونات الشخصية :

إن شخصية صاحبنا تشكلت بفعل كثير من العوامل الذاتية والموضوعية من خلال المعاناة والمكابدة عبر حياة ملؤها النشاط والحركة والانتقال والارتحال من مدينة إلى مدينة ومن دولة إلى أخرى ومن ارهاصات النشأة حتى مرحلة النضج والعطاء . إنه لايتوقف كثيراً عند مرحلة الميلاد وإنما يتجاوز ذلك إلى بداية مرحلة الإدراك والتمييز . « لا ليست لحظة ميلادي من اللحظات الأمهات التي أعينها ، لأنني لا أعلم عنها شيئًا من باطن نفسي ، وكل علمي بها آت من سواي ، فهي إذن أقرب إلى أن تكون جزءًا من حياتهم منها إلى أن تكون جزءًا من

حياتى ، ومن بين مايروونه لى أنى ولدت فى منزل من قرية ، زرته فوجدته بيتًا نصفه الأسفل من حجر ونصفه الأعلى من قش وطين ، لكنهم إذ يحكون لى أنى فى هذه الغرفة التحتانية المعتمة ولدت، وفى تلك الغرفة الفوقانية المضيئة ختنت ، أحس كما لو كانوا يحكون لى تاريخ طفل لاشأن لى به الآن ، ولم تكن فى رأسه عند ولادته فكرة واحدة مما هو فى رأسه اليوم »[٩] إن ذلك لايعنى الجهل بالنشأة الأولى ، فحكايته عن ولادته فى قرية وداخل منزل بهذا الوصف يوحى بأنه ولد فى أسرة ذات شأن ، إذ من المعلوم أن بيوت القرى فى هذا العصر لم تكن على هيئة ذلك البيت الذى ولد فيه ، والأمر الذى يحاول أن ينتهى إليه أن النشأة الثانية أهم عنده وأكثر تأثيراً من النشأة الأولى وهو يرى أن اللحظات التى يعيشها الإنسان ليست كلها سواء « من حيث فعلها فى توجيه الأحداث ، فمنها ما قد يمضى ولا أثر له ، ومنها ما يكون لها بعد الأثر وعمقه ما يظل يؤثر فى مجرى الحياة إلى ختامها ، وأن النظر إلى حياة الإنسان بمجموعة أحداثها ، كالناظر إلى مشهد طبيعى أو إلى صورة فنية ، فالعين لا تبدأ من حافة الإطار اليمنى ثم تسير فى خط أفقي مستقيم حتى تنتهى إلى حافة الإطار اليسرى ، بل إنها لتقع أولاً علي نقطة بارزة هنا أو هناك ، كشجرة على يمين الصورة ، أو جبل على يسارها أو قمر ساطع فى وسطها ، ثم من هذه النقطة ينساب البصر فى مختلف الاتجاهات ، فكأنما هذه النقطة البارزة ينبوع تفجرت منه بقية الأجزاء ، وهكذا يكون النظر إلى حياة إنسان بمجموعة أحداثها ، فعندئذ أيضًا يتجه الانتباه إلى لحظات بارزات ، كانت حاسمة فى توجيهها ، ومن تلك اللحظات ينساب البصر إلي سهول تلك الحياة ووديانها »[١٠] وذلك بالطبع - كما يرى - من خصائص الطبيعة الإنسانية ، التى تتطلع إلي معرفة ماقد غاب ... وعندئذ تكون لحظة الميلاد « أن ساعة الميلاد الحقيقية هى أول ما تستطيع الذاكرة أن ترتد إليه ... من خصائص الطبيعة الإنسانية كلها هذا التطلع الذى يتشوف وراء الكائن الفعلى المحصل إلى ماهو غائب مجهول مرتقب ، نعم أن من خصائص الطبيعة الإنسانية كلها هذا القفز من المتحقق بالفعل إلى ما يجب أن يتحقق ، هذا القفز من الواقع إلى الممكن ، من المكسوب إلى المأمول ، فهذا التطلع من الإنسان تطلعًا يجاوز به دائمًا حدود الواقع إلى عالم الممكن ، هو الذى يدفع به من حالة النقص إلى حالة الكمال »[١١] وهذا هو ما نطلق عليه الطموح الذى يدفع بالإنسان إلى المستحيل الذى أن تجاوزه أدرك انتصار الفعل على الواقع ... وبالتالى تدافع قوى المجتمع نحو التقدم ، فطموحات الأفراد هى الآمال التى تراود مجموع القوى البشرية فى مسيرة الحياة » ولا عجب أن تجيئ حيوات الأفراد متفاوتة الوزن

والقيمة ، متباينة الخصوبة والثمر ، فمنها ما تتتابع فيه اللحظات على وتيرة واحدة حتى لكأنها فى نهاية الأمر لحظة واحدة مكررة معادة ، فضلا عما تتصف به هذه اللحظة الواحدة من خواء ، ولذلك فهى حياة تمضى وكأنها لم تكن شيئًا ، ولكن منها كذلك حياة تجيئ لحظاتها ثقالاً بأحمالها ، فتمضى تاركة وراءها أثراً يبقى على وجه الدهر أمداً طويلا ، وبأمثال اللحظات تصنع الحضارات وتبنى»(١٢) إن صاحبنا يرفض السكون ... بل يسقط من حساب العمر تلك اللحظات التى تسير على وتيرة واحدة حيث الجمود والتحجر .. وقد سأل نفسه ذات مرة عن سر هذا الجمود الذى أمسك بأطرافنا ، « وكأنه سمر أقدامنا فى مواضعها من الأرض فلا تخطو إلى أمام ؟ ما كنت أسأل سؤالا كهذا ، لولا أننى – فى مثل هذا الأمر – لا تخدعنى ظواهر الأشياء عن بواطنها ، إنك تنظر فترى ما حولك يعج بالحركة ، فشوارع المدينة غاصة بالمشاة والراكبين ، ولابد أن يكون لكل من هؤلاء غرض يسعى إليه » (١٣).

إن ما يبدوا على السطح من الحركة والنشاط قد يكون مضللا فهى حركة غير منتجة وما يريده وما يسعى إليه هو حركة الإنتاج والإبداع ... تلك كانت نظرة المفكر الذى أراد أن يكتب مؤرخًا لحياته ... لذلك كانت « قصة نفس » محاولة لتصوير حياته كما صارت بها عوامل الباطن ، ولم يكن ذلك مستطاعًا إلا باستخدام الرمز ، وقد عبر عن ذلك بقوله : «لقد أردت بكتاب – قصة نفس – حين أنشأته أن أصور حياتى كما سارت بها عوامل الباطن ، وكان حتمًا أن ألجأ إلى الرمز ، لأن ثمة من حقائق الحياة الباطنية عند كل إنسان مالا قبل لأحد بردها ومع ذلك فهى مما لايجوز الافصاح عنه بحكم موازين المجتمع ، وكان أول ما لحظته في نفسى حين بدأت العمل – وأظنه كذلك مما لابد أن يلحظه كل إنسان فى نفسه لو أمعن النظر – هو أننى بمثابة عدة أشخاص فى جلد واحد ، فهناك من تجرفه العاطفة ولا يقوي على إلجامها ، ولكن هناك إلى جانبه من يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكمه حتى يقيد فيه الحركة التى تقذف به إلى الهاوية ، على أن هذا الشد والجذب فى داخل النفس بين عاطفة تشتعل وعقل يخمد اشتعالها ، لايمنع أن ينعم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العواطف والعقل فيسيران معًا فى اتجاه واحد »(١٤) إن قانون الحركة يعود ليشرح كيف تحركت حياة صاحبنا الباطنية نحو الخارج بقوة الجبر الذاتى لكى تقيم تحالفًا بين العاطفة والعقل صاغ لصاحبنا منهج حياتى لا يتوقف عن الإبداع ، ولعل ذلك ما دفعه بعد حين من الزمان أن يعاود الكتابة عن حياته فى – قصة عقل – إذ يقول : " كان الفرق كبيراً بين صورة حياتى كما رأيتها فى «قصة نفس » وصورة حياتى كما رأيتها وأنا أكتب « قصة عقل » فى الحالة الأولى رأيت

نفسًا صنعها آخرون فتلقيتها راضيًا بها أو مرغمًا عليها ، وفى الحالة الثانية رأيت « عقلا » صنع نفسه بنفسه ، وهو راض كل الرضا عما صنع ، ويحمل تبعته ، أمام الله وأمام الناس ، ومع ذلك فإننى لشديد الرغبة فى أن يقف التوأمان جنبًا إلى جنب أمام القراء "[١٥] تلك هى عبقرية الوجود الحى المتطور ، الذى يجمع بين ما يقدمه الآخر للإنسان وبين ما يصنعه لنفسه وعلى هذا ... إذا أردنا أن نبحر فى عالم زكى نجيب محمود ، وجب علينا أن نتوقف عبر مراحل هذه الحياة المليئة بالحركة .

١ - **طفولة مترددة** : بين الفزع والطمأنينة ، بين الخوف والجرأة ، فترتاع من مواقف الحياة لحظة ، وتقتحم تلك المواقف فى شجاعة لحظة أخرى .

٢ - **مرحلة المراهقة** : يقول عنها « رأيت غلامًا تسرى فى أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذى يتصدع له الجبل ، فماذا يكون شأنه مع غلام لم يبلغ عمره الخامسة عشرة؟ »[١٦] إلا أن الأمر فى هذه المرحلة لم يقف عند المشاعر الدينية ... وإنما أحاطت بها مشاعر أخرى حيث يقول : « إننى إذا أرتد إلى أعوام المراهقة الباكرة ، أجدنى ملتقى أخلاط عجيبة تشابكت أطرافها من دين وجنس وشعر »[١٧] . أما عن الجنس : فكانت مشاعره فى ذلك بفهل جماعة من الأصدقاء أحاطوا به ، لا تكاد تنطق بكلمة واحدة فى أحاديثها إلا ولها صلة بأمور الجنس أما عن الدين : فقد تحركت المشاعر الدينية فى حلقة دينية ... فقد ملأ الشعور الديني القلب والأمر لم يقتصر على صلاة تؤدى فى أوقاتها ، وعلى صوم فى شهر رمضان بل تجاوز أمر التدين كل هذه الحدود ، حتى بلغ به حد « الدروشة » ... ورغم ذلك لم تكن هذه الموجة تتعارض مع موجات أخرى ... فهو يخطو خطوة نفسية قصيرة المدى ، فيجد نفسه مغموراً بحبه لقراءة الشعر ، وما هو أقرب إلى الشعر من نثر الناثرين ، هكذا ملك عليه هذا الثالوث الجنس والدين والشعر نفسه فى تلك المرحلة .

٣ - **مرحلة العقل القابل** : تبدأ هذه المرحلة فى سن العشرين تمامًا أى عام ١٩٢٥ وقد أوقفته هذه المرحلة عند « عقل » يأخذ ولا يعطى ، فهو يأخذ اشتاتًا من الأفكار ... وعندئذ رأى نفسه أمام شاب نهمًا لا يريد لفكرة واحدة مما كتبه الكاتبون تفلت منه ، فأخذ يتعقب كل ما تجرى به الأقلام فى ذلك المضمار ، على كثرته وغزارته وتنوعه « لقد أفسح صدره لكل ما يصادفه فى الطريق ، حتى ولو كانت أفكاراً ينقض بعضها بعضًا - إلا أنه كان أشد اغتباطًا للفكرة التى تنطوى على ثورة تهدم المألوف - ولقد كان صاحبنا فى نهمه الفكرى من جهة ،

وفى اختياره للأفكار الثائرة على المألوف من جهة أخرى ، ذا حظ حسن ، لأنه اجتاز بشبابه ذاك فترة غنية غاية الغنى ، ثائرة أعنف الثورة . فما أكثرهم أولئك الأعلام خلال العشرينيات، الذين ما انفكوا يومًا بعد يوم يهزون العقول هزاً »[١٨] .

٤ – **بداية العمل بالتدريس** : لقد تخرج صاحبنا من مدرسة المعلمين العليا عام ١٩٣٠ . ويدأ حياة التدريس ليجعلها أحد خطين متوازين سار عيلهما . أما الخط الثانى : فهو الإقبال الشديد على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت لا تترك كتابًا أو مقالة مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والأدبية فى مصر ، ومعها متابعة أخرى – لم تكن شاملة – لما يصدر فى أوربا- وانجلترا بصفة خاصة – من نتاج ثقافى .. إنه لم يقف عند هذين الخطين بل أضاف إليهما خطًا ثالثًا كان له أعمق الأثر فى سيرة حياته بعد ذلك بأعوام ، « وذلك هو أن صاحبنا لم يكد يضع قدميه على طريق الحياة العملية ، حتى أدرك أنه إنما يمشى فى طريق مسدود ، فمهنة التدريس لم تكن تؤدى إلى منزلة مرموقة فى دنيا الفكر والأدب ، ولم يكن من سبيل إلي مثل ذلك المركز المرموق إلا أستاذية الجامعة »[١٩] إنه الطموح الذى ساد حياته .... وكانت سنوات الثلاثينات هذه – وما بعدها بقليل – مرحلة لم يشهد الشاب مثلها فى حياته لا من قبل ولا من بعد ، من حيث تضارب الميول والاتجاهات العقلية ، فلم يكن طوال تلك الفترة على لون ثقافى واحد ، وأن تكن « الفلسفة » أبرز من سواها وجوداً وأوضح ظهوراً ... كان صاحبنا فى هذه المرحلة متوهج الشعلة ، لا يكل ولا يمل ولا يفتر .

٥ – **مرحلة البعثة الدراسية** : فى الأربعينات كانت البعثة التى سافر فيها إلى « لندن » للحول على درجة الدكتوراه ، وقد نجح نجاحًا نادراً ، وعلى الرغم من الحياة القاسية الشاقة ، إلا أنه لم يلبث طويلا حتى أذهلته الفروق الشاسعة بين ما رآه فى بلاد الإنجليز وماعهده فى قومه إذ يقول : « فالفرق شاسع شاسع – كما رأيته يومئذ – بين فكرتهم عن المساواة ، وفكرتنا عنها ، بين فكرتهم عن حرية الإنسان وفكرتنا عنها ، بين فكرتهم عن العلم وفكرتنا عنه ؟ فماذا أصنع سوى أن أكتب مقالات أسجل فيها انطباعاتى تلك ، وأبعث بها لتنشر فى مجلة الثقافة فى مصر ؟ ولكن أى مقالات ؟ هى مقالات من نوع فريد فيها رمز وفيها سخرية وفيها أدب المقالة على نحو لم يألفه كثيرون من كتابنا فضلا عن القارئين ، ثم فيها – فوق الرمز الساخر والشكل الأدبى – ، شواظ من نار تتأجج فى ألفاظها ، وكنت صادقًا فى كل جملة مما كتبت به ، وكانت مجموعة المقالات التى أخرجتها فيما بعد سنة ١٩٤٧ فى كتاب «جنة العبيط»[٢٠] أنه التمرد الذى يلزم حياة الفكر ، بل قل إنها الثورة على القديم المألوف.

عند هذا الحد من الحديث عن أطوار الحياة الذاتية وجب علينا أن ننتقل نقله أخرى لمتابعة مراحل الحياة الفكرية وهى تتشكل من حلقات ست هى ! .

الحلقة الأولى : تقع بين أعوام ١٩٣٠ - ١٩٤٠ وفى ذلك العقد من حياته اقتصر على عرض أفكار نقلها عن أصحابها فى كتاب أو مقالة .

الحلقة الثانية : تقع بين أعوام ١٩٤٠ - ١٩٥٠ وقد مارس فيها نقد الحياة المصرية في مقالات روعى فى معظمها أن تلتزم « أدب المقالة » « ذلك فضلا عن أن ذلك العقد من السنين هو الذى قضيت جزأه الأوسط دارسًا فى إنجلترا ، ومحصلا للدكتوراه من جامعة لندن، ومبلوراً لنفسى وقفة فلسفية لازمتنى إلى اليوم »[٢١] .

الحلقة الثالثة : تقع بين أعوام ١٩٥٠ - ١٩٦٠ اتجه فى هذه الحلقة من العمر بكل جهده نحو التأليف الجامعى ، وهو تأليف دار كله على محور الوقفة الفلسفية التى انتهجها .

الحلقة الرابعة : تقع بين أعوام ١٩٦٠ - ١٩٧٠ وأتسمت هذه الحلقة بالاهتمام بالأفكار السائدة فى حياة أمته الثقافية والتى كان طابعها الغموض الشديد ، فتناولها بالتحليل الذي يبين حقائقها ، لنكون على وعى بمضمونها قبل أن نجعلها موضع قبول أو رفض .

الحلقة الخامسة : تقع بين أعوام ١٩٧٠ - ١٩٨٠ وقد أنصرف خلالها إلى محاولات لم تهدأ ، للبحث عن نقاط يلتقى فيها جوهر تراثنا بجوهر العصر الحاضر ، لعلنا نجد الصيغة التى تجمع الطرفين فى وعاء ثقافى واحد .

الحلقة السادسة : تقع بين أعوام ١٩٨٠ - ١٩٩٠ ونطلق عليها مرحلة حصاد السنين .. حيث وصلت التجربة الفكرية والإبداعية بصاحبها قمة المجد والعطاء ... وبقى على جمهور المثقفين فى أمتنا العربية أن يجنوا ثمرة هذا الحصاد فى تكوين الذات العربية .

وعند هذا نتوقف لنحدد مع صاحبنا بعد هذه الحياة الذاتية والفكرية أهم الملامح التى تحدد المزاج العام لهذا المفكر ، وتعد سمات شخصية بارزة حددتها سنوات العمر . وأهم هذه الملامح :

١ - التشاؤم والانطواء : وهذا مايقرره فى قوله : التشاؤم والانطواء صفتان فى حياتى بارزتان ، فمن شأن المتشائم اعتقاده بأن نتائج الأشياء وأواخر الأحداث عبثًا كلها فى عبث، اعتقاده بأن الحياة عملية معقدة من جمع وطرح وضرب وقسمة ، فيها أعداد صحيحة وفيها

كسور ، وفيها ربح وفيها خسارة ، ولكن الناتج النهائى صفر دائمًا ، لأن الناتج عدم محتوم... وهكذا ترانى أنظر إلى الأشياء وإلى الأحياء وإلى المواقف وإلى الحوادث ، ولكنها نظرة لا تمنع عندى جهاد الحياة ولا تحول دون السعى نحو التقدم ، بنفسى وبغيرى من الناس ، رغم كونى أحس فى أعماق نفسى أنه جهاد وأنه سعى تمليهما ضرورة الحياة مادامت الحياة قائمة ، وأما الحياة نفسها فهى - كما قال المعرى - لكنى لا أعجب - كما يعجب المعرى - من راغب فى ازدياد من ذلك العبث ، لأنى أعلم أن « الرغبات » شأنها شأن العقل فى كونها من صميم الحياة ولبها ، فليس من حق العقل أن تكون له وحده الكلمة فيما يعمل ومالا يعمل، لأن « الرغبة » اللاعقلية مجالها ، وها هو المعرى قد أملى عليه عقله أن الحياة عبث كلها ، وأنه إنما يعجب من راغب فى ازدياد من ذلك العبث ، فهل كف المعرى نفسه عن الرغبة فى الزيادة »(٢٢) إن التشاؤم هنا لايعدو أن يكون حرصًا ، وذلك الحرص ثمرة من ثمرات إعمال العقل ، صحيح أن العقل وحده ليس له كل السلطان عند صاحبنا إلا أن النصيب الأكبر من حياته يخضع لمعياره .

أما عن الانطواء ... فيحدثنا عن طبيعته بقوله : « وأما انطوائى فهيهات أن يرى منه الرائى بمقدار ما أحسه فى باطنى ، لأن فيما يراه منى الرائى تكلفًا وتصنعًا قد يخفيان الأعلى الخبير بطبائع الناس ، إننى كلما عدت إلى دارى بعد عمل اليوم أحسست - وأنا أغلق الباب من دونى - بنشوة العائد إلى مكمنه بعد أن نعرض لأهوال الغابة ... إننى لأخاف الخروج من مكمنى كما يخاف العليل برئتيه أن يعرض نفسه للفحة البرد .. وقد أتشجع فأواجه الناس ، لكنى وحدى أعلم الناس بما يرتجف من نفسى عندئذ »(٢٣) إن هذا الانطواء فرصة للتأمل والتدبر فيما يلقاه صاحبنا من الناس من أفعال وتصرفات وأفكار ، وليس عزلة سلبية تحكم على صاحبها بالذبول والموت ، إذ أنه لا تناقض بين الانطواء الذى هو من عمل الوجدان ، وبين مايمليه العقل من الخروج إلى دنيا الناس .

٢ - الميل للتصوف : لعل حب العزلة والميل إلي الانطواء يرتبطان فى باطن النفس بحب التصوف والمتصوفة . وقد عبر عن ذلك بقوله : « هأنذا أشهد الله والناس أنى ما قرأت مرة عن المتصوفة فى صدودهم عن عرض الحياة الدنيا ، وفى ازدرائهم لشهوات الجسد وإشباعها ، إلا وجدت لهم فى أغوار نفسى صدى عميقًا ، كأن هذه النفس قد أعدت وهيئت لمثل هذه الحياة العزوف ومع ذلك فإننى أتمنى أى شئ لقومى إلا أن يسود فيهم هذا العزوف عن تيار

الحياة الحسية المادية العملية العقلية العلمية ... وأما أحلام التشرد والتسول والعزلة الضارية فى القفار ، فما تزال هى هى الأحلام التى تعاودنى بعد أن هذبها نضج الدراسة ، فأصبحت أحلامًا تحلم بعزلة المتصوفة الزاهدين »[٢٤] إن هذا الميل للتصوف ناتج عن زهد المفكر الذى آثر حب الحكمة عن التقلب فى الشهوات .

٣ - العزوف عن السلطة : لم يكن صاحبنا من طلاب السلطة أو الساعين لها .. فلم يكن فى يوم من الأيام من أصحابها على أى مستوى من المستويات وقد عبر عن موقفه هذا قائلا : « لست أدرى كم أحس القارئ فى حياته العملية ما أحسسته فى حياتى ، لا أقول مرة، ولا عشر مرات ولا مائة ، لأنها مواقف تعد بالألوف ، تلك التى أحسست فيها أن قدرى عند الناس - ودع عنك الدولة - لم يوزن قط إلا بمقدار ماكان لى من سلطان نافذ الكلمة فعال الإرادة ، ولما كانت حياتى قد خلت من كل سلطان ، كنت كلما أردت قضاء لأمر ، أجدنى واحداً فى زحام لأرى بعينى كيف يكون الويل فى بلادنا لمن ليس له نصير من أصحاب الإرادة النافذة ؟ »[٢٥] وفى هذا السياق ذاته يعبر عن ظاهرة تتصل بالسلطة وأصحابها والمقربين منهم فيفرق بين الصامتين المنتجين ، والصائتين العابثين فيقول : « من الناس صامتون ينتجون ولا يرتفع لهم صوت فى المسامع ، ومنهم صائتون يملأن الدنيا صياحًا دون أن يضيفوا إلى حصيلة الانتاج مثقال ذرة »[٢٦] ومن العجب أن الصائتين ينهبون كل شئ والصامتين لا يحصلون على شئ .

٤ - الإيمان بالعقل : إن العقل هو العقيدة الراسخة عند صاحبنا إذ لا يقبل عن العقل بديلا صحيح أن للعواطف مكانة فى تكوينه الشخصى ، إلا أن العقل له أهميته البالغة التى حرص على إبرازها حيث يقول : « إننى من أشد أنصار العقل على العاطفة ، لكن ذلك فى الكلام والكتابة ، أما فى سلوكى العملى فأضعف من أن احتمل منظراً كهذا »[٢٧] أى أنه فى مجال العلاقات الإنسانية عطوفًا رحيمًا محبًا وهذه كلها تقع فى دائرة العاطفة ... ولانجد تناقضًا بين منهج العقل فى الكتابة والتعبير وبين العواطف فى شئون الأدب والفن والدين لقد خاض فى الخمسينات من حياته معركة متصلة حامية اللهب ، يدافع فيها « عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل ، فى صرامة لاتجد فيها العاطفة ثغرة لها ، تتسلل منها ، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها ، ولم يكن ذلك تهوينا من شأن العواطف الإنسانية ، وأهميتها البالغة فى حياة الإنسان ، لكن لكل شئ مجاله »[٢٨].

٥ – الحب الشديد للوطن والانتماء إليه : الوطن هو الوجود ، هو الميراث الحضارى ، فلاعجب فى أن تتأجج مشاعر الوطنية فى صاحبنا بداية من حبه لمسقط رأسه حيث كانت لحظة الميلاد والتى امتدت آثارها حتى لحظة الوفاة ، فعن حبه لوطنه الصغير قريته التى ولد فيها والمحافظة التى ينتمى إليها يقول : « بينى وبين المنصورة حنين الوليد إلى أمه ، فلها عندى طعم تتميز به فى نفسى دون سائر المدن جميعًا ، أعرفها بهوائها ذى العبير والطراوة ، كما أعرف هواء البحر إذا ما دنوت منه دون أن أراه ، ولأهل المنصورة طريقة فى تنغيم الكلمات أميزهم بها وأطرب لسماعها ، أهكذا يكون الرباط المقدس بين الإنسان ومسقط رأسه ، وهو الرباط الذى تجيئ النشأة والثقافة فتقويه فيصبح حب الإنسان لوطنه ؟ لقد ولدت فى قرية بين المنصورة ودمياط [٢٩]، هى نفسها القرية التى أسر فيها لويس التاسع وسيق منها إلى سجنه بالمنصورة ، فلئن كان للمسلم عامة وللمصرى خاصة شعور بالزهو أن أذل ملكًا من ملوك الحرب الصليبية ، فلى إلى جانب ذلك الزهو زهو أخص ، هو أنى سليل أسرة هى نفسها التى قامت لوطنها ولعقيدتها بهذا الواجب الشريف ... ومهما يكن من أمر فإنى أحس بزهو الانتماء إلى هذه البقعة من الأرض ، ثم أنقل شعورى هذا من القرية إلى المدينة – مدينة المنصورة – ، فما أنفك مرتبطًا بها مهما طال أمد البين ومسافته »[٣٠] إن مثل هذا الارتباط بالوطن والأرض والناس يبدو واضحًا أكثر وهو يتحدث عن مصر حديث العاشق المحب إذ يقول: « فى أوائل عام ١٩٥٦ تلقيت عرضًا من دار كبرى للنشر فى الولايات المتحدة الأمريكية ، يعرض علىّ أن أكتب كتابًا متوسط الحجم عن مصر ، يصور لقارئه أهم ما يتعلق بمصر فى ماضيها وحاضرها ، فما لبثت بعد ذلك يومًا واحداً انكببت انكبابًا فى جمع المادة المطلوبة لأصوغها فى كتاب ، وأذكر أنى إذ أخذت فى الكتابة ، شعرت شعور العاشق ينظم قصيدة يتغزل بها فى الحبيبة ، دون أن يسمح لعاطفته – على شدتها – أن تجرفه فينحرف عن الحقيقة الواقعة كما يقررها التاريخ وتقررها المشاهدة العلمية ، وحسب تلك العاطفة أن تكون صادقة ، فلا يضير الحقيقة الواقعة أن ينظر إليها الرائى بعين مفتونة بجمالها وجلالها معًا .

فرغت من كتابة الكتاب فى نحو ستة أشهر ، وجعلت عنوانه « أرض مصر وأهلها » ورسمت به صورة مشرقة عن هذا البلد الخالد ، ملتزمًا علمية الحقائق المعروضة ودقتها فى كل كلمة أوردتها فى سياق الحديث ، ولكن ما حيلتى إذا كانت الحقائق التى لاينكرها إلا جاحد ظلوم تشع الضياء الباهر كما تشعه شمس الضحى ؟ وما حيلتى إذا كان المصرى – إذا ما أنصفت فى تصويره ظاهراً وباطنًا – وجدته يحمل فى سلوكه البادى حكمة الخبير ، كما يكمن فى

عمقه الخافى خشية الله ونقاء الضمير ؟ »[٣١] ومثل هذه الروح العاشقة للوطن هى التى دفعت صاحبنا إلى التصدى لكل من يستهين بمصر والمصريين ، حيث أدار العديد من الحوارات مع شخصيات أمريكية عند وجوده بأمريكا . نذكر منها ما سجله فى كتابه « أيام فى أمريكا » ، لنرى كيف تجسدت الوطنية فى أعماق نفسه إذ يقول : « الفكرة العامة عند الأمريكيين هو أننا حفنة من العرب نغوص فى الجهل والشهوة ، قلت لهم : هأنذا أمامكم فهل رأيتمونى أتكلم أو أفكر أو أسلك على صورة تدل على أننى إنسان أقل من متوسط الناس عندكم ؟ فأنا هو مصر ، لست فى بلدى إلا واحداً من غمار الأوساط ، فقد يسأل سال منكم عشرة آلاف مصرى يختارهم عفواً من المثقفين فى مصر ، هل تعرفون فلانًا ؟ وسيجد أجابتهم من فلان هذا ؟ الحق أنى تركت فيهم أثراً أعتقد أنه لن يمحى من أذهانهم ... قال لى أحدهم ، وهو حاصل على درجة الجامعة وعلى درجة الأستاذية ويحضر رسالة للدكتوراه ، وهو غاية فى النضوج العلمى : أقول لك مخلصًا إننى قبل أن أراك لم أكن أتصور « العربى » إلا إنسانًا أقرب إلى الهمجية فى ثيابه الواسعة ولحيته الكثة وجهله المطبق ، وأظن أن مجرد وجودك بيننا تحاضرنا وتتحدث إلينا قد بدد هذه الخرافة ، لا أقول عندى وحدى ، بل فى الجامعة كلها ، كلهم يقول عنك ذلك .. وقال طالب آخر : لابد أن تفكروا فى وسيلة تنشرون بها حقيقة شعبكم ، إن رجلا مثلك يستطيع أن يوسع من صلاته فى أمريكا وقتًا ما ، وذلك وحده عامل قوى فى ذاته »[٣٢] نعم إن الوطنية تصنع من الإنسان سفيراً فوق العادة لبلاده يمثل فى ذاته نموذجًا حيًا لأبنائها ، ويزيل غشاوة العيون عن حسادها وأعدائها ولم يكن هذا هو الحوار الوحيد بينه وبين الأمريكيين ، بل وقف فى أزمة السويس مدافعًا عن وطنه كاشفًا الكثير الكثير من الحقائق قائلا : « لست من رجال السياسة ، ولكنى مصرى أولا ، ورجل من رجال المنطق ثانيًا ، وأحب أن أناقشك فى ألفاظك التى استخدمتها ، وأولها كلمة ثقة[٣٣] فى قولك أنكم لاتثقون بالمصريين ، ما معناها ؟ أننى أفهم معناها لو كان المصريون أخذوا من أرضكم أرضًا ، وقيل لكم اتركوهم فى أرضكم ، فتجيبون بالرفض قائلين إنكم لا تثقون بهم ، أما أن تعتدى على أرض غيرك وتقول إننى سأظل هنا لأننى لا أثق بصاحب الأرض ، فقول يستحيل أن يقبله عقل سليم ، لأنه قول ينفى عن الألفاظ معانيها المألوفة ... وأما أن المصريين متعبون ، فإنى أوكد لك أن المصريين إذا أسفوا على شئ فذاك أنهم لم يكونوا متعبين بالدرجة الكافية لإخراجكم من بلادهم »[٣٤] إنها شجاعة المحب وغيرته على أرضه وأهله . قد يقول قائل : وعلى الرغم من ذلك فقد غيرته الأيام التى قضاها بين انجلترا

وأمريكا وأحدثت فيه تحولات جعلته عاشقًا لهذا الغرب معجبًا به ... وقد أجاب على مثل هذا القول ... قائلا « عاد الغريب إلى وطنه وفى قلبه حنين وفى عقله عزم وتصميم ، لم يكن ما طرأ عليه من التحولات هناك من طراز ينقل الكائن الحى من جنس إلى جنس ... بل كانت تحولاته هناك أشبه بشجرة لم تكن قبل انتقالها قد ازدهرت ، فأزهرت هناك زهرتها التى لم تنبثق من عدم ، بل نقلت الشجرة إلى الأرض الغربية وإرهاصات الأزهار كامنة فى أصلابها ، فإذا كان للتربة الغربية فضل عليها ، فهو فضل الإسراع نحو النضج لما كان قبل ذلك قد اختمرت خمائره ، وما أكثر ما يستهين الإنسان بالبذرة الضئيلة متناسيًا أنها تحمل فى جوفها شجرة قوية الجذع ، متشابكة الفروع ، غزيرة غنية الثمر ، لم يكن ينقصها إلا الأرض تمدها بالغذاء ، وسماء تسقيها الماء ، ومناخ يجود عليها بالهواء المطلق والضياء الهادى »[٣٥] أن صاحبنا كما يقول : « إننى بخيرى وشرى صناعة مصرية »[٣٦] وعلى هذا النحو تكون الوطنية ويكون حب الوطن من أبرز سمات صاحبنا ، وقد حاول فى كثير من المواضع أن يصحح مفهوم الولاء لشباب مصر مستهدفًا أن يكون الولاء الأول لمصر لا لشخص من الأشخاص ، حيث يقول : « الولاء الصحيح يا أصدقائى لا يكون لشخص بقدر ما يكون لقضية معينة ، أو لفكرة ، أو لعقيدة دينية ، أو غير ذلك مما يحيا من أجله الإنسان ، ويشعر ألا حياة له بغيره ، ولهذا قال قائل وربما كان على حق فيما قال إننا لو حللنا معنى الولاء على حقيقته ، وجدناه أساسا للأخلاق كلها ، لأنه ما من فعل يؤسس على القواعد الخلقية إلا وهو يتجه نحو غاية أردناها وأخلصنا لها ... إن معنى الولاء ... دمج الذات الفردية فى ذات أوسع منها وأشمل ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءًا من أسرة ، أو جماعة، أو من أمة ، أو من الإنسانية كلها ، ولكن هذا الدمج إذا صدر عن إيمان وإخلاص ، وجب على الفرد أن يحميه حتى وإن اقتضى الأمر تضحية بالروح »[٣٧] وعلى هذا النحو يهتف صاحبنا « لك أنت الولاء يامصر » .

٦ – الانتصار للإسلام والاعتزاز به : لقد كان زكى نجيب محمود من أشد الناس غيرة على الإسلام وقد قدم العديد من المفاهيم الصحيحة حول العقيدة مدافعًا عنها فى جوهرها الصافى فى داخل مصر وخارجها ، وقد بلغ حماسة للإسلام وانتصاره له خارج مصر فى مواجهات عديدة مع هؤلاء الغربيين الذين لم يفهموا الإسلام على وجهه الصحيح ، وقد سجل العديد من الحوارات التى دارت بينه وبين بعض الغربيين حول الإسلام فى مذكراته التى نشرها فى كتابه « أيام فى أمريكا » يكشف من خلالها الأحكام الباطلة التى أصدرها هؤلاء ومن

ذلك قوله : « كم يحز في نفسي أن أرى كل يوم ألف دليل على مقدار جهل هؤلاء الناس بنا وبعقيدتنا الدينية ؟ إنني أبعد ما أكون عن التعصب الديني الأعمى ، لكنني في الوقت نفسه أكره الظلم في الحكم ، الذي ينبئ على جهل بالحقائق ، فليقولوا في الإسلام ما شاءوا إلا أنه عبادة أصنام ، أنا مسلم وقد جاء الإسلام بعد المسيحية بسبعة قرون ، فهو تعديل لها في بعض الوجوه ، وعلى كل حال فهما متشابهان في الأصول ، لأن اليهودية والمسيحية والإسلام فروع ثلاثة من أرومة واحدة ، هي العقيدة في إله خالق ... إني لا أحب أن تسمي عقيدتنا بالمحمدية كما تسمونها لأن لها اسمًا هو الإسلام من السلام .. صحيح أن الديانات تنسب لأنبيائها ، فالبوذية لبوذا والمسيحية للمسيح .. لو كان الإسلام قد جاء بشيئ واحد ، فهو تأكيده على عبادة الله الواحد الذي لايتعدد ولا يشاركه أحد »[٣٨] وهذه الرؤية الإسلامية التي تتسم بالسماحة ، فلا تفرق بين الأديان ومع ذلك لا تخفى مشاعر الاعتزاز بالعقيدة الذاتية للمفكر كل ذلك كان سلاح صاحبنا العقلاني في مواجهة مثل هذه الأفكار الخاطئة عن الإسلام ... ومن بين المواجهات التي حدثت بينه وبين الأمريكيين حول الإسلام ما يرويه في مذكراته بتاريخ ١٤ ديسمبر الموافق يوم الأثنين من عام سنة ١٩٥٣ حيث كان يحضر ندوة فلسفية وسأله سائل : « أتعدون قصة ألف ليلة وليلة بما فيها من شهوات جنسية قصيدة الإسلام الكبرى ؟ فجلست لحظة صامت أنظر إليه وأقبض على زمام نفسي واستجمع أطراف تفكيري الذي أذهله مثل هذا السؤال من أستاذ جامعي المفروض فيه علو الثقافة واتساع المعرفة ورقة الذوق ، ثم قلت ... الشهوة الجنسية في ألف ليلة وليلة - ياسيدي الأستاذ - هي أحلام الشباب المراهق في أي من بلاد العالم ، ألف ليلة وليلة مجموعة من القصص فيها تصوير للنفس الإنسانية في وجه من وجوها ، وقل فيها بعد ذلك ما شئت من نقد أدبي يرفعها أو يخفضها ، لكن مادخل الإسلام في ذلك ؟ ولست أدري ماذا قال هذا الأستاذ مما أثار انفعالي ، وجعلني أقول له : يجب أن تعلم أن الإسلام قد ظهر بعد المسيحية بسبعة قرون ، وقد ظهر في نفس المكان الذي ظهرت فيه المسيحية - أعني الشرق الأوسط - وإذن فهو تحسين وتطور وتقدم وليس هو بالنكسة والتأخر ... وهنا تدخل الأستاذ الذي قرأ البحث ، ليعين زميله ، فقال كلامًا بدأه بقوله : « أن الثقافة الأوربية مسيحية ... » فقاطعته قائلا:- « هذا خطأ ، نعم هي عبارة تكررونها آلاف المرات ، وخطؤها واضح ، فالثقافة الأوربية وثنية في صميمها وليست هي بالمسيحية في شيئ ، الثقافة الأوربية الحاضرة قائمة على ثقافة النهضة ، وهذه الأخيرة قد أقيمت من حيث الأدب والفن على اليونان ، ثم أقيمت إلى جانب ذلك على العلم الذي هو قبل كل شيئ اهتمام بالطبيعة لا بالإيمان . فقال : ألا يمكن القول أن

المسيحية طابع التفكير الغربى ؟ قلت له : خطأ أيضًا ، لأن المسيحية ليست إنتاجكم ، بل هى إنتاج الشرق الأوسط انتقل إليكم ، وعلى أحسن الفروض بعد ، ذلك أخذتم الإنتاج وترجمتموه وقبلتموه ، وحتى على هذا الفرض ، فالكتاب إنما يدل على كاتبه لا مترجمه أو قارئه ، فنحن أهل الشرق الأوسط بمثابة من أنتج كتابًا ثم أرسله إليكم ... ومع ذلك فليس الفرض صحيحًا ، لأنكم لم تقبلوا المسيحية فى الواقع ، بل تظاهرتم بقبولها ، ومازلتم تتظاهرون بقبولها ، فالمسيحية حب وسلام ، وأوربا من بين بقاع العالم كله ، أكثر أجزاء الأرض قتالا داخل حدودها وخارج حدودها على السواء ، على أننى بعد ذلك كله أحب أن أنبهك إلى مالم تكن عالمًا به ، وهو أن الإسلام والمسيحية لا يختلفان إلا فى نقطة جوهرية واحدة ، هى التثليث المسيحى الذى جعله الإسلام توحيداً ... وهكذا استطرد الكلام فترة طويلة ، كان محدثى أهدأ منى لكنى كنت أقوى منه حجة وأسرع فكراً »[٣٩] إن هذا الحوار الذى آثرنا ذكره على الرغم من طوله يقوم دليلا ودليلا قويًا على اعتزاز زكى نجيب محمود بالإسلام وفهمه لحقيقته بدليل قوة حجته وصدق بيانه وسخونة ألفاظه وعباراته ... إنه يقدم الإسلام إلى أقوام جهلت حقيقة الإسلام ، إنه ليس مجرد مسلم بشهادة الميلاد بل إنه يمثل صوت الحق الذى يجهر بحقائق الإيمان ... وتبدوا هذه النزعة أكثر قوة فى محاضرة ألقاها فى جماعة التوحيديين جاء فيها : « قد بدأت كلمتى بشئ من التحدى ، قائلا إننى ياسادة ربيت فى ظل الإسلام ونشأت فى أحضانه وعلى مبادئه ، لذلك فربما أكون قد عميت عن نقائصه ، وسأشرح لكم الليلة مبادئه ، وإنى لأعترف لكم بالفضل ما حييت لو تفضلتم بعد كلمتى ففتحتم عينى على النقائص التى ربما عميت عنها ، فإن لم تجدوا كان لزامًا عليكم - لا أقول أن تدينوا بدين غير دينكم - بل أن تكفوا عن الاستخفاف بديانة يصعب عليكم أن توجهوا إليها النقد والتجريح »[٤٠] ثم يواصل حديثه قائلا : « المبدأ الأول للإسلام وهو التوحيد الذى جاء الإسلام به محققًا لاستمرار الديانتين السابقتين الكبريين، وهما اليهودية والمسيحية ، لكنه صحح أخطاءهما ، أعنى أخطاء الناس فى تأويلهما ، أما اليهودية فالإسلام مثلها يريد أن يكون الله واحداً وحدانية مطلقة غير مشروطة بأى شرط ، لكن الإسلام لم يجعل الله - كما جعله اليهود - إقليميًا محليًا خاصًا بشعب معين مختار دون سائر الناس ، إذ يريد الإسلام أن يكون الله للبشر كافة بغير تفريق . وكانت المسيحية قد حققت هذا التعميم الإنسانى للدين ، لكنها من جهة أخرى عددت الله فى تثليث ، فجاء الإسلام يأخذ بما أخذت به من تعميم بغير تمييز ، لكنه وحد الله ولم يثلث »[٤١] إن شرح مبادئ الإسلام أصبحت إحدى المهام التى التزم بها زكى نجيب محمود فى الغربة خاصة ومن القضايا التى ركز عليها

قضية وحدة الأديان فيقول : « كانت موعظتى هى شرح مبادئ الإسلام ، وطريقتى دائمًا فى كل الأماكن التى شرحت فيها مبادئ الإسلام أن أبين بوضوح أن اليهودية والمسيحية والإسلام كلها فروع من جذع واحد ، حتى لا يخلط السامعون - كما هم يخلطون - بين الإسلام والديانات الهمجية ظانين ألاّ ديانة جديرة بالاحترام إلا المسيحية أولا واليهودية ثانيًا . وبعد أن أشرح كيف تتشابه هذه الديانات السامية الثلاثة ، أبين كيف أن الإسلام إنما جاء يسد النقص فى الديانتين الأخريين ، من حيث أنه جعل الدين عامًا لا خاصًا كما هو عند اليهود ، ثم جعل الله واحداً لا ثلاثة كما هو عند المسيحيين »[٤٢] إن القول بوحدة الأديان كفيل بالقضاء على روح التعصب بين البشر ، ومن أهم العوامل فى تحقيق التعاون الإنسانى من أجل عالم أفضل ، وقد غاب هذا الفهم عن كثيرين من أهل الغرب فتحيزوا لليهودية والمسيحية وناصبوا الإسلام العداء . ولعل المحاورة التى دارت بين صاحبنا وبين إحدى السيدات فى الكنيسة المنهجية حيث كان يلقى محاضرته عن الإسلام تؤكد على سوء فهم هؤلاء الغربيين للإسلام بقصد أو بغير قصد ، وقد كان صاحبنا كعادته منطقيًا عقلانيًا وفى ذات الوقت متحمسًا بحكم العاطفة الدينية التى جعلته يتصدى لكل الدعاوى الباطلة . والآن ماذا دار فى هذه المحاورة ؟ .

« سيدة تسأله قائلة : إذا كان الإسلام قريبًا كل هذا القرب من المسيحية كما شرحت لنا ، فكيف تعلل هذا التفاوت البعيد بين الثقافة المسيحية والثقافة الإسلامية ؟

فقلت لها : أننى يا سيدتى رجل فلسفة بصفة عامة ، ورجل منطق بصفة خاصة ومدقق فى معانى الألفاظ بصفة أخص ، فماذا تعنين بعبارة « ثقافة مسيحية » ؟

الثقافة مركب من علم وفن وموسيقى وأسلوب عيش وطريقة بناء للبيوت وارتداء للملابس إلخ إلخ ، فهل تريدين أن تصفى كل هذا المركب المعقد بكونه مسيحيًا ؟ .

ثم ماذا يكون المعنى بعد ذلك ؟ أما إذا أردت أن تقولى إن هناك اختلافًا فى المركب الثقافى بين البلاد التى أضيفت إليها العقيدة المسيحية والبلاد التى أضيفت إليها العقيدة الإسلامية . أجبتك بأنه خلاف لا دخل للمسيحية أو للإسلام فيه ، فلو بدلنا الموقف وأعطيناكم الإسلام وأخذنا المسيحية ، لظلت خيوط المركب الثقافى فى الجانبين على ما هو عليه تقريبًا ، أنا لا أقول ألا أثر للدين فى تشكيل وجهة النظر ، بل أقول إن المسيحية والإسلام فى هذا سواء ، فلا اختلاف فى النتيجة بين أن يشرب المجتمع جرعة من مسيحية أو جرعة من إسلام ، مادام كل منهما فى أساسه دينًا يعتقد فى إله ذى صفات متفق عليها بين العقيدتين .

قالت : لكننا نلاحظ أن المسيحية دفعت الشعوب المسيحية إلى رفع مستوى معيشتها ، على أن الإسلام لم يفعل فى شعوبه .

فقلت لها : أى شعوب مسيحية تقصدين ، هذه التى دفعتها العقيدة المسيحية إلى رفع مستوى معيشتها ؟ أتكونين مسيحية أكثر من المسيح ذاته ؟ والمسيح لم يأبه بمستواه الاقتصادى ! إنه لم يفكر فى أن تكون له ثلاجة كهربائية وسخان كهربائى وسيارة .. ! أما المثل العليا المسيحية كما تمثلت فى الرهبان والزهاد والأديرة والصوامع ؟ وهؤلاء بالطبع هم المسيحية فى أصفى وأنقى صورها ؟ فهل كانت العقيدة دافعة لهم أن يرفعوا مستوى معاشهم؟ وأنت تقصدين برفع مستوى المعيشة هذه البحبوحة المادية من مال ومتاع ، إننى لأكاد أقول إنك تزدادين مسيحية كلما نزلت بمستوى معيشتك .. ! تزدادين مسيحية كلما خشنت ثيابك وهزل مسكنك ، وقل طعامك كمًا وكيفًا ، تزدادين مسيحية كلما قاومت رغبات الجسد - هكذا قال قادة المسيحية من رسل وفلاسفة - وما إشباع رغبات الجسد إلا ما تسمينه أنت رفعًا لمستوى المعيشة .. إن مستوى المعيشة فى أمريكا قد أرتفع لعوامل فى أرضها من معادن ونبات وحيوان ، لا لأن أهل أمريكا مسيحيون .

إذن يا سيدتى فلا الإسلام أفقر أهله ولا المسيحية أغنت أصحابها ، بل العكس أولى ، فالمسيحية إن دعت إلى شيئ من ذلك فهى تدعو إلى الزهد والرهبانية ، والإسلام إن دعا إلى شيئ من هذا القبيل ، فهو يدعو ألا رهبانية وأن الدنيا جديرة أن ينظر إليها الإنسان كأنما هو سيعيش فيها أبداً .

قالت : وماذا تقول فى أثر الإسلام فى معاملة المرأة من حيث الحجاب وما إلى ذلك ؟ أليس ذلك ثقافة إسلامية ؟

فقلت : لا ، هذه ثقافة اجتماعية ، كان الأمر كذلك قبل الإسلام وكان يكون ذلك بغير الإسلام ، إنك لو رأيت مسيحيًا يأكل بالشوكة والسكين فلا تقولين إن المسيحية دعته إلى ذلك ، بل تقولين إنه أسلوب عيش اجتماعى يأتى عليه أى دين فلا يغيره .. وعلى كل حال فاعلمى أن ليس فى أصول الإسلام سطر واحد يقضى حتمًا بحجاب المرأة(*) ، وأن زوجة النبى قد خرجت معه للقتال ، فليس الإسلام مسئولا عن أصول اجتماعية لم يقرها بل عمل على زوالها.

* - المقصود بالحجاب هنا ، النقاب ، وليس الخمار .

فاعترضت سيدة أخرى ، راجعة بالحديث إلى نقطة ، رفع مستوى المعيشة بسبب العقيدة ، قالت : لكنك أفهمتنا أن الزكاة من أصول الإسلام ، وهى عطاء نسبة معينة للفقير ، فإذا لم يكن الدين عاملا على رفع المستوى الاقتصادى ، فلماذا نعطى الفقير إذن ؟ .

فقلت لها : إن أقل ما أجيب به هنا هو - على رأى أرسطو - ألا أخلاق بغير حد أدنى من ظروف مادية ، فلكى يصل المتدين فلابد له من أنفاس يرددها فى الصلاة ، وهذه لاتكون بغير طعام وشراب ، فهذا الحد الأدنى هو الذى نراعيه حين نحث على اطعام المسكين »[٤٣] هـذا الحوار منقول بنصه لنستنتج العديد من النتائج :

- أن الفهم الدينى الصحيح عامل قوة وليس عامل ضعف .

- قوة الحجة ووضوح البيان من أعظم أساليب الإقناع .

- سعة الثقافة من أهم عوامل القدرة على الجدل والمناقشة ومواجهة الخصوم وقد أمتلك زكى نجيب محمود هذه المقومات . فصار علمًا على شعبه وأمته ووطنه وعقيدته .

٧ - الالتزام بعدم التقيد بمذهب معين : لقد ذاع صيت صاحبنا باعتباره الرائد الأول - فى منطقتنا العربية - « للوضعية المنطقية » التى جلبت عليه الكثير من المتاعب بسبب سوء الفهم الذى أحاط بها من بعض المتعصبين للمذاهب ، وقد كان رده دائمًا أن « الوضعية المنطقية » منهج لا مذهب ، وقد قرر فى ذات الوقت أنه لا يقيد نفسه فى حدود إطار مذهبى إذ يقول : « علمتنى خبرة السنين - بين ما علمتنى - أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيد نفسى فى حدود إطار مذهبى ، تقييداً يجعلنى أرجع فى كل أمورى إلى مبادئ مذهب معين ، فما وجدته متفقًا مع تلك المبادئ قبلته ، وما لم يتفق معه رفضته ، وذلك لأن الخبرة علمتنى بأن تيار الحياة أغزر جداً من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادئ والقواعد ، ولذلك كان من التطور الطبيعى فى حياتى الفكرية - دون أن أتعمد شيئًا عن تخطيط وتدبير - أن أجدنى قد اتخذت من اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، اتجاهًا هو فى الحقيقة « منهج » للتفكير ، لا « مذهب » يورط نفسه فى مضمون فكرى بذاته ، فكنت كمن وضع فى يده ميزانًا يزن به ما يشاء ، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون وحدها موضع الوزن والتقدير »[٤٤] وفى هذا السياق كان شديداً الاهتمام بالوضوح فيحلل اللفظ تحليلا يبرز معناه الحقيقى ، إذ أنه من الصفات التى يتحقق بها نضج العقل الإنسانى « قدرة على تحليل الأفكار ، وخصوصًا ما هو مؤثر وفعال منها فى حياة الإنسان - تحليلا لا يراد به فقط - أن يكون الإنسان على علم تفصيلى بمعنى الفكرة المعينة التى يستخدمها نبراسًا لحياته ودستوراً

يسلك على أساسه ، بل يراد بها كذلك ألا تقع فى ذلك الخطأ الخطير الذى يميل بصاحبه إلى الحكم على موقف معين بأحد ضدين فإما هو ذلك الضد منهما وإما هو الضد الآخر ، متجاهلا درجات الطيف التى تملأ الفجوة بين الضدين ، فلا وسط عند أصحاب هذا التفكير «المتطرف» أى التفكير الذى لا يرى إلا أن يكون الأمر إما على هذا الطرف من التضاد وإما على ذلك الطرف ، أقول إنه لا وسط عند هؤلاء جميعًا بين جمال وقبح ، وبين صواب وخطأ بين كريم وبخيل بين عالم وجاهل بين صديق وعدو ، بين غنى وفقير .. وهكذا ، فى حين أن كل هذه الأضداد تمثل الأطراف القصوى التى قد لا تكون لها وجود فى الواقع ، لأنها أقرب إلى المثل العليا ، التى يسار إليها ولكن لا يوصل لها ، وكل ما فى مستطاع البشر هو أن يتجه فى سيره نحو الأمثل عن الطرفين وعلى أساس هذه التدرجات الوسطى يكون الحكم العقلى الناضج »[٤٥] أننا أمام وسطية فى الفكر كانت نتيجة الألتزام بمنهج الوضوح لكن ماذا تعنى كلمة الوضوح ؟ تعنى كلمة الوضوح وجوب قدر من التحديد يتيح لحامل اللفكرة أن يسلك بمقتضاها .. فإذا أردنا الحكم على « فكر » فلان وضوحًا وغموضًا ، لم يكن مرجع حكمنا سوى الرجوع إلى « قوله » ، ففى الطريقة التى ركب بها كلماته واتصلت بها عباراته بعضها ببعض أو التى انفصلت بعضها عن بعض ، فليست المعانى مرهونة بمفردات اللغة ، أو الرموز الرياضية بقدر ما هى مرهونة بمجموعة العلاقات التى ربطت تلك المفردات ، ربطًا صارت به فكرة ، إذ تحليل الفكر من حيث علاقته باللغة هو ما نعنيه بالوضوح[٤٦] .

٨ - عدم الإيمان بالخوارق : طبيعى لمن انتصر للعقل وانتهج الوضوح أن يرفض الخوارق .. والخوارق اسم يطلق على ما يخرق قوانين الطبيعة كما رصدها الإنسان فى علومه . وقد عبر عن ذلك الموقف قائلا : « لست أؤمن بالخوارق ، اللهم إلا ما يدخل منها فى نسج الدين[٤٧].. أعنى أننى بعد أن أؤمن ، أعمق إيمان يستطيعه بشر ، بكل ما قد أوردته مصادر عقيدتى الدينية من تلك الخوارق ، فإننى لا أتبرع من عندى بخارقة أخرى أضيفها ، وأقول ذلك ، لأننى أعلم بأن التاريخ كله لم يعرف قومًا ، اكتفوا بما جاءتهم به أصول ديانتهم من معجزات جاوز بها أصحاب الرسالات حدود ما ألفه الناس من ظواهر ، فكانوا يضيفون من عندهم أشياء أبدعها لهم محض خيالهم ، على وهم منهم بأنه كلما زادت خوارق الطبيعة فى عقيدة دينية ، ازداد البرهان قوة على صدق تلك العقيدة ، ويفوتهم فى هذا الصدد ، أن اطراد قوانين الطبيعة - لا خرقها - هو معجزة المعجزات ، إلا ما شاء الله »[٤٨] وهذا يعنى رفض صاحبنا للخرافة حتى لو كانت تلتصق بالدين وتتخذ منه جواز للمرور والبقاء ، وذلك أمر متوقع من مثل هذه العقلية المستنيرة .

٩ - الاستعداد القوى إلى تقويض القديم : لقد فرض عليه الاتجاه العقلى أن يرفض التقليد والأخذ عن الغير دون فهم أو اقتناع ، فليس دليلا على صدق القول أنه قيل فى عصور سبقت وتقدمت ، إذ ليس كل ما قاله السلف يجب أن يفرض على الخلف فرضًا فلكل عصر رجاله ولكل عصر مشكلاته . وقد عبر عن ذلك قائلا : « لست أمدح نفسى ولا أذمها ، حين أصفها وصفًا أمينًا فأقول : أن لديها استعداداً قويًا - لابد أن تكون له جذوره البعيدة فى طفولة لم تجد فرصتها فى نمو حر طليق - استعداداً قويًا لتلقف كل فكرة تراها مؤدية إلى تقويض القديم إذا ما بطلت صلاحيته ، لتقيم مكانه جديداً مأمولا ، أننى لأقصد الأفكار التى يثور بها أصحابها على عوائق التقدم ، أتصيدها تصيداً ، وأفرح كلما وقعت منها على شئ يغذى هذا الميل فى نفسى »(٤٩) حب التجديد والولوع به أمر مسلم به عند صاحبنا ورفض القديم ، - ليس كل القديم - وإنما القديم الذى لا جدوى منه ولا غناء عنه .

١٠ - الإعجاب بالمرأة : المرأة تمثل الوجه الآخر للإنسان ، فهى المخلوقة التى تبعث الحرارة والحياة المرحة العطوف ، وصاحبنا معجب محب عاشق للمرأة مؤمن بقدرتها يعبر عن ذلك قائلا : اللهم إنى لمفتتن بالمرأة التى تعتقد فى الخرافة أكثر ألف مرة من فتنتى بامرأة تجلس إلى جانبى لتحدثنى فى الهندسة وعلم الفلك ، إننى أشتهى المرأة حين لا يكون العلم الجاف جمد عقلها وجعلها كالصخرة الناشفة التى لا يرجى عندها قطرة ماء ، أريد امرأة يكون فى عقلها رخاوة كرخاوة جسمها ، أريدها ضعيفة لكنها ذكية »(٥٠) .

وهنا يتجسد عالم العواطف وتتضح المشاعر والأحاسيس التى تضاف إلى الحياة فتتفاعل منتجة أحلى ساعات العمر مع المحب . ولذلك يجد الإنسان بطبعه ميلا غريزيًا لاحتواء المرأة « أى إنسان فى الدنيا من طبيعته أن يغتشى لطاعة المرأة ، وأى امرأة فى الدنيا من طبيعتها أن تذل للرجل وتخضع ، ولذلك كله حدود يمكن معرفتها بالإدراك السليم ، فمجاوزتها طغيان والانتقاص منها غباء وحمق »(٥١) ورأى صاحبنا عن المرأة لم يتوقف عند العواطف أو المشاعر فقط بل يتجاوز ذلك ليشهد بقوة المرأة على الرجل قائلا : إننى أزداد إيمانًا بأن المرأة أقوى من الرجل شخصية مهما بدا من الظواهر التى تدل على غير ذلك ، وبرهانى هو : أفرض أن رجلا وامرأة يحب أحدهما الآخر بقدر متساو ، ثم اختلفا على أمر ، أليس الأرجح جداً أن يذعن الرجل آخر الأمر للمرأة فى رأيها ؟ » (٥٢).

والحب عاطفة إنسانية أقوى ما تكون بين رجل وامرأة ، وللحب مذاق عند صاحبنا حيث يقول : إن الذى قال أن الدنيا قد خلقت للعمل قد كذب ، أو خلقت للدراسة قد كذب ، إنما خلقت الدنيا للحب ، والحب فى إبانه ، على شرط أن يكون المحبون من أصحاب الجمال وصاحباته ... أنى لى بامرأة تقبلنى ، امرأة تضمنى إليها ضمًا لصيقًا ، ثم تسرق قلبى وتمضى »(٥٣) .

على هذا النحو نكون قد وصلنا إلى نهاية طريق الأحاسيس والمشاعر التى جمعت بين عالم العقل وعالم العاطفة بين حياة الباطن وحياة الظاهر ، بين وقفة الفيلسوف ووقفة الأديب الفنان.. كل ذلك يشكل ملامح شخصية هذا المفكر ومكونات هذه الشخصية المجربة التى خبرت الأيام وخبرتها الأيام ، وصاغ من ذلك التجربة وهذه الخبرة فلسفة للحياة تغوص أولا فى أعماق النفس البشرية وثانيًا : تبحث في جهات المجتمع ودروب الحياة لعلها تصل إلى الخلاص الذاتى فى عالم متغير متقلب وتصنع للوطن والشعب قنطرة عبور من الماضى إلى الحاضر استشرافًا للآمال المستقبلية .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : قصة نفس ، دار المعارف ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ص ١٠٣ .

٢ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، الأنجلو المصرية . الطبعة الثانية ، ص ١١٦ .

٣ - زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ٢٠ .

٤ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٩١ .

٥ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٢ ، ص ٥٢ .

٦ - المصدر السابق ، ص ٥٣ .

٧ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١ ، ص ١٣٠ .

٨ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، ص ٣٥ .

٩ - زكى نجيب محمود ، قصة نفس ، ص ٧١ .

١٠ - المصدر السابق ، ص ٢٧ .

١١ - المصدر السابق ، ص ٢٨ - ٣٠ .

١٢ - المرجع السابق ، ص ٦٩ .

١٣ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٣ ، ص ٢٢٠ .

١٤ - زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ٦ .

١٥ - المصدر السابق ، ص ٩ .

١٦ - المصدر السابق ، ص ١١ .

١٧ - زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ١٠٤ .

١٨ - زكى نجيب محمود ، قصة عقل ، ص ١١ .

١٩ - المصدر السابق ، ص ١٧ ، انظر كلك أفكار ومواقف ، ص ٢١ .

٢٠ - المصدر السابق ، ص ٣٦ .

٢١ - المصدر السابق ، ص ٩ ، انظر كذلك أفكار ومواقف ، ص ٢٨ .

٢٢ - زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ٧٣ .

٢٣ - المصدر السابق ، ص ٧٥ .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٧٦ ، ١٠٣ .

٢٥ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩ ، ص ١٧٩ .

٢٦ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ ، ص ٢٦٦ .

٢٧ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٢٦ .

٢٨ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٤٢ .

٢٩ – أن القرية التى ولد فيها هى ميت الخولى عبد الله .

٣٠ – زكى نجيب محمود : قصة نفس ، ص ٥٤ .

٣١ – زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٥٤ .

٣٢ – زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

٣٣ – كان أحد أعضاء البرلمان الإنجليزى عن حزب المحافظين يهاجم مصر ويتهم المصريين أنهم لايثقون فيهم ، وأن المصريين قوم متعبون : فكان هذا الرد من زكى نجيب محمود .

٣٤ – المصدر السابق ، ص ٦٥ .

٣٥ – زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٢٩ .

٣٦ – زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٣١ .

٣٧ – زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٤ ، ص ٣٨٤ – ٣٩٢ .

٣٨ – زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٥٣ ، ٥٤ .

٣٩ – المصدر السابق ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

٤٠ – المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .

٤١ – المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .

٤٢ – المصدر نفسه ، ص ٣٢٥ .

٤٣ – المصدر نفسه ، ص ٣٢٦ – ٣٢٨ .

٤٤ – زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق .

٤٥ – زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، دار الشروق سنة ١٩٩٠ ، ص ٤٠٨ .

٤٦ – زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٩٠ وما بعدها .

٤٧ – يقصد المعجزات للرسل .

٤٨ – زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ١٩٨ .

٤٩ – زكى نجيب محمود : إفكار ومواقف ، ص ١٧ .

٥٠ – زكى نجيب محمود : أيامن فى أمريكا ، ص ٩٤ .

٥١ – المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .

٥٢ – المصدر نفسه ، ص ٣١٧ .

٥٣ – المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ ، ٣٣٦ .

الفصل الثانى
نقد المجتمع

المفكر الملتزم يمثل قوة دفع حقيقية فى مجتمعه ، يتفاعل معه وينفعل به يرصد الواقع وينتقد ويقدم الحلول المقترحة ، ذلك أن طموحاته ترتبط ارتباطًا وثيقًا مع طموحات وطنه وشعبه وأمته ، وقد جعل صاحبنا قضية التزام الكاتب بمشكلات المجتمع من أهم القضايا التى يجب التركيز عليها ، وعن ذلك يقول :

« قضية رابعة هى قضية التزام الكاتب بمشكلات المجتمع ، ووجهة النظر المعروضة هنا أن ذلك شرط يبلغ من البداهة حداً يجعل اشتراطه تحصيلا لحاصل ، فالكاتب غير الملتزم بفكرته ومبدئه لم تشهده الدنيا بعد »(١) وقد مارس صاحبنا مهمة النقد الاجتماعى الهادف الذى يسعى إلى التغيير والتعديل والتوجيه ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « لقد كنت من أشد الناقدين للقيم كما هى سائدة اليوم فى مصر ، ومن شاء فليقرأ كتبى جنة العبيط وشروق من الغرب والكوميديا الأرضية ، وغيرها ، لكنه نقد صاحب البيت الذى يعرف للسجادة النفيسة نفاستها ، فيثور بالغضب إذا ما رآها قد تعفرت لغفلة حراسها »(٢) وعلى ذلك يكون الدافع إلى ممارسة النقد لأحوال المجتمع هو تحسين أحوال الناس وأوضاعهم ، وتهيئة أسباب القوة والمنعة والغلبة ، وقد شمل النقد جوانب الحياة المختلفة ، صحيح أن الجانب الفكرى والثقافى يأتى على رأس المشكلات التى عالجها صاحبنا بحكم موقعه وسط تيارات الفكر وألوان الثقافة ، إلا أنه لم يقف بنقده عند هذا الجانب وإنما شمل الجوانب الاجتماعية بأبعادها .

وإذا كان الانتماء إلى مصر من أهم سمات المفكر الذى حرص على تقريره فيما كتب والانتماء يعنى الولاء للوطن الذى نعيش على أرضه الذى نحيا وسط أبنائه بكل الإخلاص لقضاياه ومشكلاته ، فالولاء يعنى « دمج الذات الفردية فى ذات أوسع منها وأشمل ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءاً من أسرة ، أو من جماعة ، أو من أمة أو من الإنسانية كلها ، ولكن هذا الدمج إذا صدر عن إيمان واخلاص وجب على الفرد أن يحميه حتى وإن اقتضى الأمر تضحية بالروح »(٣) وبهذا الولاء تتحدد الأدوار والمهام التى يجب على كل مواطن القيام بها ، فإذا كان الإنسان ينتسب إلى عالم الفكر والتوجيه صار النقد وسيلة من وسائل هذا التوجيه خاصة إذا كان الوطن فى مرحلة تاريخية ينتقل فيها من عصر إلى عصر ، وهذا مايحدث لمصر

الآن ، يقول صاحبنا : « إن مصر فى مرحلتها التاريخية الراهنة ، ليست هى مصر التى عرفها التاريخ فى معظم مراحله ، كلا ولا هى مصر التى سوف نكون - بإذن الله - بعد حين لن يطول، إذ هى فى عصر يتوسط بها بين مصريين : مصر التى عهدناها ، ومصر التى سوف نحياها ، وحديثى هنا ثقافى حضارى قبل أى شئ آخر ، فقد كانت مصر - من هذه الناحية - مثلا رائعًا للبلد الذى يعرف كيف يحافظ على الأصول ويغير فى الفروع ، فقد لبثت مصر دائمًا ، دون أن يحول ذلك بينها وبين أن تنضو عن نفسها حضارة ذهب زمانها ، لترتدى ثوب حضارة جديدة ، ومع الحضارة الجديدة تأتى ثقافة ، أو مع الثقافة تأتى حضارة إذا شئت فالعلاقة بينهما هى علاقة الجسد والروح التى تحل فيه : الحضارة مجسدات والثقافة قيم وأذواق تسرى فى عروقها »(٤) .

إن طبيعة المرحلة التاريخية لتفرض علينا أن نمارس النقد الذاتى وتشخيص عوامل التخلف عن ركب العصر ونتخلى عن مجرد التغنى بالماضى والوقوف عند أمجاده فذلك نوع من العبادة مرفوض . وقد نبه صاحبنا إلى ذلك قائلا : أنظر كم تجنى على حاضرنا عبادتنا لماضينا ، إن موتانا ليتحكمون فى رقابنا بأبشع مما يتحكم به أغلظ الطغاة فى عبيده الأذلاء، لماذا ؟ لأننا نخشاهم فلا نخشى فيهم إلا وهمًا ، كما يخاف الطفل خشخشة الورق فى الظلام ، نخشاهم فنعبدهم فنكيل لهم الحمد والثناء بغير حساب ، وليس بعد ذلك من بأس أن صغرنا نحن بسبب إكبارهم وذلك بسبب إعلائهم ... فاللغة ما نطقوا ، والشعر ما نظموا ، والنثر ماكتبوا ، والحكومة الرشيدة على غرار ما حكموا ، والعلم الصواب ما علموا كأن الأرض تدور من المشرق إلى المغرب ، أو كأن الزمان يسير القهقرى ، والأمر كله عبادة أصنام رسمت من ظلال ، أن عبء الموتى يكاد ينقض ظهورنا ، فهلا ألقيناه عنا لنمضى فى الطريق خفافًا ؟(٥)
إن هذه الرؤية الناقدة لا تعنى أن الماضى مرفوض بالجملة أو أن الوقوف عند الأمجاد السابقة غير مرغوب فيه ، وأنما يمكن أن يكون الماضى بأمجاده نقطة انطلاق نحو المستقبل وحافز قوى على العمل والإنتاج ، وهذا لا يغيب عن عقل وفكر زكى نجيب محمود ، وقد عرض لهذا الموقف مع شئ من التحذير عن التمادى فيه حيث يقول : « فما فرغت مصر من عصرها الأول، الذى كانت فيه مبدعة الحضارة لنفسها ولغيرها ، حتى أخذت حضارات أخرى تتوالى عليها ، فلا تكاد تتلقى حضارة منها حتى تمسك بزمامها وتنزل منها منزل الصدارة ، وهذا هو جانب من معنى عبارة نرددها بحق وصدق ، إذ نقول عن مصر إنها « مقبرة الغزاة » فهؤلاء الغزاة ومعهم غزواتهم ، يفنون فى أرضها ، لتحيا هى وسر ذلك هو أن الغزوات غالبًا ماكانت،

حاملات لحضارات استحدثت ، فتصادف فى المصرى إنسانا واثقا بنفسه وتاريخه ، فيأخذ ما يتلقاه ، ويتمثله ، وسرعان ما يبرع فيه حتى ليحتل منه مكان الريادة ، كالذى حدث فى حالات اليونانية والرومانية والمسيحية والإسلامية ، وكالذى أوشك أن يحدث شئ منه أمام الحضارة الحديثة وثقافتها ، لولا نكسة انتكسناها ، فولينا وجوهنا - من الذعر - نحو ظهورنا وكأننا همنا أن نجعل سيرنا إلى الوراء » (٦).

إذن فمفتاح قوة المصرى في الماضى هو الثقة فى النفس ، وهذا ما افتقدناه اليوم ، فإذا ما عادت لنا الثقة بالنفس وانطلقنا نبحث عن الطريق الموصل للنهوض والتقدم أمكننا تجاوز النكسة التى أصابتنا بالخمول والتراجع ... إننا مطالبون اليوم أكثر من أى يوم سبق أن نأخذ بأسباب المدنية - فلم يعد هناك وقت نضيعه لأن عجلة الحياة تمضى مسرعة لكن أى مدنية نريد ؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال لابد من أن نحدد مفهوم المدنية التى نريد . يقول صاحبنا : « المدنية من الكلمات التى يقوم فيها الجدل ويعنف ويشتد ، فنراهم يسألونك : هل نأخذ المدنية الغربية أو لا نأخذ ؟ وإذا أخذنا بها ، فإلى أى حد وبأى مقدار ؟ أوليس الأصلح لنا أن نتمسك بمدنيتنا الشرقية ؟ ومنشأ هذا الإشكال كلمة لفظة غامضة لم يحددوا معناها ، « فالمدنية » - كأى كلمة أخرى - لايكون لها معنى إلا إذ أوجدنا فى عالم الأشياء أشياء بذواتها ، نشير إليها بأصابعنا قائلين : هذا وهذا وذلك « مدنية »(٧) والجدل والخلاف نتيجة طبيعية لغموض الألفاظ التى تؤدى إلى غموض الهدف ... والواقع أننا فى مرحلة التحول علينا أن نبحث عن الأهداف ونحددها فى وضوح حتى تتبين لنا معالم الطريق الذى نسير عليه، ومن أكبر الآفات التى أصابتنا وكانت من أسباب تخلفنا ، الحساسية الشديدة فى الأخذ عن الغرب الأوربى والحقيقة التى تجاهلناها ، أن أسلافنا عندما أرادوا بناء حضارتهم ، لم يترددوا فى اختراق الآفاق والأخذ عن الغرب والشرق معًا ، وقد أكد صاحبنا على هذه الحقيقة إذ يقول : « غير أنى أفهم فيما أفهمه من « ماضينا البعيد المشرف » أن أسلافنا قد اخترقوا الآفاق بشجاعة منقطعة النظير ألم تسمع بعنوان كتاب المسعودى « نزهة المشتاق لاختراق الآفاق » ؟ ، نعم كانت نزهة المشتاق منهم إلى حياة المثقفين ، هى فى أن يخترق الآفاق إلى بلاد غير بلاده ، حتى يعيش عصره كاملا ، والولاء لآبائنا - يابنى - هو أن نخترق الآفاق كما اخترقوا ، لنحيا عصرنا كاملاً »(٨) ماذا علينا نحن لو سرنا سيرتهم ؟ .

لكى نحقق إعادة بناء الإنسان المصرى ، وهنا يطرح السؤال نفسه . كيف نحقق ذلك ؟ ويجيب مفكرنا محللا طبيعة المرحلة التاريخية التى عاشها العالم ومنه مصر خاصة منذ الحرب

العالمية الثانية . ويقول في ذلك : « الإجابة تدور حول محور أساسى ، هو أن مصر تجتاز اليوم مرحلة ، هى نفسها المرحلة التي يجتازها العالم كله ، فتتعرض خلالها لما يتعرض له العالم كله - من جهة - ثم تنفرد وحدها بظروف خاصة بها - من جهة أخرى - فأما الجانب الذى نشارك فيه سائر الأرض ، متقدمها ومتخلفها على السواء ، فهو ذلك القلق الذى يسبب السير فى طريق مجهول ، فعصرنا هذا - منذ الحرب العالمية الثانية بصفة خاصة - هو عصر انتقال بين حضارتين ، عرفنا إحداهما ، لأنها هى التى سادت الدنيا خلال القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وأما الحضارة الأخرى التى ننتقل إليها فلا نعرف عنها إلا بشائر ومقدمات ، لكن تفصيلاتها لم تزل مجهولة ، انتقلنا من حضارة انعقدت فيها السيادة بلا منازع للرجل الأبيض الأوربى الأمريكى ، إلى حضارة ، بدأت كتابها بصفحة جديدة من حيث تلك السيادة اللونية ، ولم يعد أحد يحاول الآن فى إزالة الفوارق بين الألوان ... نعم أننا ننتقل إلى حضارة جديدة ، قائمة على أسس جديدة ، لم نعلم من حقيقتها وطبيعتها إلا البشائر والطلائع ... وفى اجتيازنا لهذه المرحلة الانتقالية بين الحضارتين لا مندوحة لنا - فى مصر وغير مصر من سائر أقطار الأرض - عن التخبط فى الطريق ، إذ انبهمت أمامنا الفواصل بين الصواب والخطأ فى كل الميادين ، وإلا فمن منا يستطيع القول وهو موقن بما يقوله : ما هو أفضل نظام للحكم ؟ ما هو أفضل نظام فى دنيا الاقتصاد ؟ ما هو أفضل نظام للتعليم ؟ وهكذا يمكنك المضى بأسئلة كهذه عن كل وجه من وجوه الحياة الإنسانية ، فإذا بك أمام عشرات الإجابات المتضاربة، والسبب واضح ، وهو أن الإنسان لم يعرف بعد طبيعة العصر الذى نحن فى حالة انتقال إليه ، فكأننا عيش على تجارب نجربها كل يوم ، تفشل تجربة فنجرب الأخرى ، فى هذا الضباب الحضارى - ويلحق به ضباب ثقافى - تشارك مصر بقية العالم »(٩) ولعل ذلك ماطرح فكرة النظام العالمى الجديد ، تجربة جديدة من التجارب المعاصرة لعل العالم يخرج من هذه الأزمة ويزيح الضباب الكثيف الذى يغلف العصر . فماذا عن الحالة التى تنفرد بها مصر، تعود مصر فتنفرد وحدها بظروف جديدة خاصة بها . ويقول صاحبنا : « لا أقول إنها ظروف تضيف إلى الضباب ضبابًا أكثف ، بل هى ظروف فعلت بنا أكثر من ذلك ، لأنها مالت بنا نحو أن نترك المسيرة الحضارية بضبابها وصفائها ، للنكص على أعقابنا قافلين إلى مولد التاريخ »(١٠) وإذا كان هذا هو واقعنا المعاصر لا فى مصر وحدها بل شمل أمة العربية جميعها ، وقد نتج عنه القلق والتمزق ، والشعور بالإحباط ، والخوف ... ولعل ذلك ما دفع صاحبنا إلى التساؤل قائلا : « إذن فالسؤال الكبير الذى طرحته ، وأطرحه على نفسى هو :

أين فى حياة الأمة العربية ذلك الجذر العميق ، الذى أنبت لها شجرة القلق بكل فروعها وأوراقها ، وها هى الشجرة الملعونة التى أكلنا ثمارها المحرمة ، فتمزقنا شعوبًا ، ثم تمزق كل شعب أفراداً لايكاد يحس أحدهم بوجود الآخر إلى جواره ، إننا جميعًا فى حالة تقرب مما يسميه علماء النفس « بالعصاب » يملؤنا الشعور بالإحباط ، والخوف ، وسرعة الانفعال وشدته ، والريبة فى الآخرين ، وغير ذلك من ظواهر الحياة العصابية القلقة الضجرة ، فما الذى أحدث فينا هذا كله ؟ إن علاج الداء مرهون بمعرفة طبيعته وأسباب حدوثه ، ومهما يكن فى الحياة الفردية أو الاجتماعية من علل نفسية ، فهى آخر الأمر محصلة ظروف - داخلية أو خارجية - ومن بين تلك الظروف ، الحياة الثقافية التى تحياها الأمة العليلة أو الفرد العليل ، وإذا كان هذا هكذا ، كان سبيل العلاج هو تبديل ظروف بظروف ، وزرع ثقافة فى العقول وفى النفوس، لتحل محل ثقافة أدت إلى ما أدت إليه من أوجه الضعف »[١١] أن هذا التشخيص الدقيق لما نحن عليه فى مصر وفى العالم العربى يعد الإطار النظرى العام لرؤية زكى نجيب محمود ، ثم تنوعت بعد ذلك مجالات نقده للمجتمع ولا غرو فى أن تكون الأحوال الثقافية على رأس هذه المجالات بحكم الدور الذى اختاره صاحبنا لنفسه عن طواعية والآن .ماذا عن هذه الأوجه وتلك المجالات :

أولا : **الجانب الثقافى** : تأتى أهمية هذا الجانب من كونه يمثل قوة الدفع الحقيقية للتقدم على أساس أن الثقافة هى عنوان أى شعب من الشعوب ، وأية أمة من الأمم ، بالإضافة إلى كونها تمثل الوعاء الذى يستوعب خبرات الفرد والمجتمع ، وقد نظر صاحبنا إلى أمته ، فما الحال الذى وجدها عليه ؟ « إنى وجدت أمتى - على تدرج اتساعها مصرية ، وعربية وإسلامية - أمة ضعيفة بعد قوة ، هزيلة بعد عز ومجد وسلطان ، متخلفة بعد أمامة وريادة ، جاهلة بعد علم ومعرفة ، مقعدة بعد قوة وفتوة ومغامرة ، تابعة بعد أن كانت فى طليعة الدنيا ، تحمل اللواء وتشق الطريق لها ولآخرين يجيئون من ورائها تابعين ، فسألت نفسى لماذا؟ ماذا أصابنا ؟ فلا نجد إلا الحيرة ، أو الصمت الذاهل »[١٢] ويواصل زكى نجيب محمود النظر فى أحوال الفكر والثقافة باحثًا عن العلل والأسباب التى انتهت بنا إلى الوقوع فى بحر الظلمات . فيقول : « ومن بعيد ينظر صاحبنا إلى الحياة الثقافية فى وطنه ، إبداعًا وتلقيًا ، فيراها وكأنها فى واد آخر هناك على وجه القمر أو فى المريخ أو زحل ، الكل فى حيرة ، أشرق نحن أم غرب ، أفى سلام نحن أم فى حرب ؟ إلى الحاضر بمشكلاته الحية ننظر ، أم ننظر فى

أوراق الماضى ودفاتره ؟ نعم ، كان فى وسع كل مواطن منا أن يحس مخاضًا فى جوف الليل ، ولكن أحدًا لم يكن يستطيع أن يتنبأ بما يولد بعد هذا المخاض ، لأن الأهداف كانت غامضة ، أو كنا بلا أهداف ، والحديث هنا منصب على الثقافة إبداعًا وتلقيًا . هكذا أرسل صاحبنا البصر من بعيد ليرى فى ساحة الحياة الثقافية عند أهله جماعات وتيارات لا تتقاطع خطوطها فى نقطة نلتقى عندها ، كلا ولا هى تمتد نحو الأفق لتتلاقى عند هدف واحد مشترك . نعم كان صاحبنا يعلم كذلك أن بلاد الغرب من حوله تصطرع بالأفكار المتعارضة وبالمواقف المستعصية ، لكنه كان يلاحظ أن كل ذلك يصاحبه عندهم فكر أصيل جاد هادف يحاولن به أن يجدوا للمشكلات حلولها ، وخلاصة الفرق بيننا وبينهم هو أنهم يعيشون عصرهم الذى صنعوه بأيديهم ونسجوا خيوطه على أنوالهم بكل حسناته وسيئاته ، وأما نحن فنقف وقفة تشبه الرفض الذى يأبى على صاحبه أن يخوض هذا البحر الهائج الذى هو عصرنا »[١٣] ومن مظاهر التخلف أيضًا فى حياتنا الثقافية أن الكثرة الغالبة من جمهور الناس يبحثون عن حلول لمشكلاتهم بطرق غيبية فيرتمون بالكلية فى أحضان السماء ينتظرون معجزة تأتى لهم أو تنزل عليهم من عالم الغيب بالرغم من انقضاء عصر المعجزات الغيبية وعلى عكس ذلك هناك قلة نادرة تكتفى بالعيش فى الدنيا بكل مباهجها وهناك قلة ثالثة ترى الحل فى العزوف عن الدنيا وانتظار الآخرة ، وقد رصد صاحبنا هذه الفئات الثلاث وعبر عن حالها بقوله : « نرى تلك الحياة وكأننا ننظر إلى تفصيلاتها تحت المجهر ، فهنالك جماعة تتجه هى وتشد الكثرة الكاثرة من الجمهور نحو أن يكون المثل الأعلى هو أن تستجير بالسماء وخلودها من الأرض وعوابرها النواقص الفانيات (ونحن هنا نتحدث من ناحية الفكر والثقافة) ولو جاز لى أن أقدر بالأرقام نسبة تلك الجماعة ومن يسيرون فى ركابها لقلت أنها لا تقل عن تسعين من كل مائة فى أفراد الشعب الراشدين ، وهناك جماعة أخرى فى النقيض لكنها قليلة ، قليلة حتى ليستطيع عدها بالعشرات لا بالألوف ولا بالمئات وديدنها الاكتفاء بحياة الدنيا ، مع تعميقها بالعلوم والفنون والإنتاج والثراء والعيش الرخى المستريح ، ولا يسير فى ركاب هؤلاء أحد من جمهور الناس ، وأما الجماعة الثالثة ، فهى وإن تكن أقلية ضئيلة من حيث عددها ، فهى ذات صوت مسموع إلى حد كبير ، وهى جماعة تحرص أشد الحرص على أن يعيش الناس حياتهم كما أراد لهم الله أن يعيشوها ، وأعنى أن تجيئ الحياة بكل امتلائها على الأرض ، وبكل ما يرضى الله ، ابتغاء حياة الآخرة بما وعد فيها المؤمنون ، وليس الجمع بين الطرفين ممكنا فحسب ، بل هو علامة من أبرز ما يميز عقيدة الإسلام »[١٤] والملاحظ أن صاحبنا يرفض

الموقفين المتناقضين دعاة التواكل ودعاة التغافل ، وتمسك بالموقف الثالث الذى يقوم على أساس الجمع بين شئون الدنيا وشئون الآخرة . ولعل ذلك ما دفعه إلى الدعوة إلى ضرورة مراجعة الحياة الفكرية فى وطننا ليحدد ملامح الضعف التى تسرى فى أوصال هذا الوطن وفى ذات الوقت يحدد مواطن التخلف وأسبابها فى نظم التعليم وفى الأحوال الشخصية التى تتعلق بالجانب الاجتماعى من حياتنا حيث يقول : « إن الحياة الفكرية فى « وطننا » بحاجة إلى مراجعة تتناولها من الأساس ، فأقل ما يقال فيها يومئذ ، هو أنها على فقر شديد فى الإبداع الفكرى ، وليس الحديث هنا متجهًا بصفة مباشرة إلى عالم الأدب والفن ، إذ قد يكون الرأى مختلفا بعض الشئ فى هذا المجال ، أما « الفكر » الذى من شأنه أن يفرز «تصورات» عقلية مجردة ، تكون فى حقيقتها بمثابة خرائط مكثفة ترسم أمام الناس طرق السلوك العملى الناجح فى مختلف ميادين الحياة ، فقلما كان فيه إبداع من صنع المواطن العربى المعاصر ، إذ هو فى حياته الشخصية والاجتماعية معتمد بصفة عامة على المورث ، إما عن طريق ماهو مدون فى كتب السلف ، وإما عن طريق التقاليد المتوارثة فى صورها العملية ، وأما فيما عدا ذلك من جوانب الحياة ، كنظم الحكم وما يتعلق بها من أفكار ومذاهب ، ونظم التعليم فى مراحها وأقسامها ، وفى المواد العلمية التى تدرس بها ، ولك أن تضيف إلى ذلك تيارات الفكر المختلفة المتعلقة بالأوضاع الحضارية الجديدة ، بما فى ذلك مذاهب الفلسفة والسياسة ، والنقد والتذوق وما إلى ذلك من أمور ، أقول : أما عن هذا كله، فكان الأرجح فيه أن ينقل الفكر العربى عن الغرب نقلا مباشراً ، اللهم إلا محاولات لفظية كانت تشاهد عند فريق يرفض - نظريًا - ذلك الاغتراف من حضارة الآخرين وثقافته ، لكنها محاولات لم تكن لتأثر تأثيراً ظاهراً تتغير به الأوضاع كما هى قائمة أو متطورة على أرض الواقع فنظم الحكم هى نظم الحكم ، ونظم التعليم هى نظم التعليم . وهكذا . نعم هكذا كانت الحال : أحوال شخصية (كما يسمونها) تلتزم التقليد والعرف ، وأحكام الشريعة كما بينها علماء الدين ، وإلى جانبها حضارة جديدة بصورها وما يلحق بها فى عالم الفكر ، مأخوذة من الغرب بصفة أساسية ، فأين ما أبدعه الفكر العربى فى أى شيئ أكثر من ذلك ؟ »(١٥) .

هكذا صرنا صورة ممسوخة بين القديم والجديد ، لا نأخذ بالقديم عن وعى وفهم ولا نأخذ عن الجديد المنهج والأسلوب ثم نصب فيه مادة تصلح حياتنا نحن وتعالج قضايانا نحن ، بل زاد الأمر سوءاً ذلك الصراع بين القديم والجديد ، وتلك الأحكام العامة المطلقة على هذا وذاك مما أثر على الأجيال الناشئة سلبًا حتى صارت أشلاء ممزقة تتجاذبها التيارات ذات اليمين وذات

اليسار ، ولا نسمح لها بلحظة تأمل تكتشف فيها ذاتها الممسوخة وهذا جرم وجناية على الأفراد فى ذواتهم وعلى المجتمع ككل ، وكان ذلك سببًا كافيًا للتخلف لكن ماذا عن أسباب التخلف كما أشار إليها زكى نجيب محمود ؟ يقول : « ماذا يكمن فى صميم قولنا أن الحياة الفكرية والثقافية فى مصر خلال مرحلتها الراهنة ، تدفع المصرى إلى الخلف ، بعد أن كانت تلك الحياة فى الجيل الماضى تحاول دفعه إلى الأمام ؟ جواب ... تكمن فى صميم قولنا هذا فكرة مؤداها أن رواد الفكر والثقافة فى الجيل الماضى ، كانوا يشدون أبصار الناس إلى أرض الواقع الحى ، بدل أن تستغرق كلها فى النظر إلى أعلى ، فجاء رواد الفكر والثقافة فى هذا الجيل ، ليصرفوا أنظار الناس عن واقعهم وحقائقه ، ونموذجهم فى ذلك هو ما كانت عليه مصر خلال القرون الثلاثة (١٦ - ١٩) التى اكتفى الدارسون فيها بتقويس ظهورهم على صحائف يحفظونها اليوم لتسميعها غداً »[١٦] وهذا يعنى أن معايشة الواقع الحى وبحث مشكلاته واقتراح الحلول لهذه المشكلات من أهم عوامل التقدم ، وعلى النقيض من ذلك فإن إهمال الواقع والانعزال عنه أهم عوامل التخلف ، ومن العجيب أن الأوائل من السلف قد أدركوا هذه الحقيقة فكان نتاجهم أنعكاسًا لرؤية واقعهم وواقع عصرهم ومجتمعهم ، وللأسف نحن لا نأخذ من السلف إلا آراء صلحت فى زمانهم لكنها لا تصلح لهذا الزمان ، فرواد عصرنا من أبناء العروبة والإسلام وقعوا فى ازدواجية أفقدتهم القدرة على الإبداع وإضافة أبعاد جديدة فى عالم الفكر » فقد أدرك صاحبنا .. كم ضيع روادنا على أنفسهم وعلى جمهور الناس جميعًا ، فرصة ذهبية سنحت فتركوها تتبدد مع الهواء ، بسبب ما قد وقعوا فيه من ازدواجيات فى المعايير ، وكيف كان ذلك ؟ . كان ذلك من وجهين على الأقل :

أولهما : أنهم لم يجعلوا « فى أغلبهم » من ثقافتهم الرفيعة أداة لتغيير أشخاصهم ، بحيث يتخلقون فى حياتهم العملية مع الناس ، بالأخلاق التى يبشرون بها فى « ثنايا » ما يكتبونه ، وأقول : ما يكتبونه لأنه فى الحقيقة قد بذلوا الشطر الأكبر من جهدهم فى عرض ما كتبه فلان ، من الأسلاف ، أو ما كتبه علان من جهابذة الغرب ... لكن هل استطاع روادنا أن يتعاملوا مع مواطنيهم على أسس المعايير التى بثت فى ثنايا ما يعرضونه على قرائهم ؟ هل استطاع روادنا فى الجيل الماضى الذين أخذوا أنفسهم بعرض خلاصات من تراثنا ومن نوابغ الغرب تحمل فى ثناياها تلك القيم العليا ، هل استطاعوا أن يحيوا مع عباد الله من مواطنيهم على أسس ما يبشرون به ، أم غلبتهم العنجهية الموروثة ، فى طبائعنا ، منذ اللحظة الأولى التى يرون أنفسهم فيها وقد كسبوا شيئًا من السلطان أو الثراء ، أو من القوة فى أية صورة

من صورها الكثيرة ؟ أما صاحبنا فيشهد شهادة صدق بناها على خبرة مباشرة بأن روادنا من أعلام الجيل الماضى ، برغم ما كانوا يعرضونه مبثوثًا فى ثنايا ما يكتبونه من قيم الحرية والعدالة والمساواة .. الخ - على الأعم الأغلب - أحرص الناس على أن تبقى مسافات بعيدة بينهم وبين من يتعاملون معهم من سواد الناس ، ومعنى ذلك أنه إذا لم تكن رسالة الكاتب قد أحدثت أثرها فى شخصه هو ، فهل يتوقع لها أن تحدث آثارها فى الآخرين ؟ »[١٧] إن التناقض بين الأقوال والأفعال وافتقاد القدوة والأسوة عامل من عوامل التخلف ، إذ على المفكر أن يعيش فكره ففاقد الشئ لا يعطيه ، وذلك من آفات الفكر وأصحابه الذين ينقلون عن غيرهم ما لا قبل لهم بفهمه ، وإن فهموه لا قبل لهم بالتزام القيم التى بثت فيه . وهذا هو الفرق بين كتابنا وبين كتاب الغرب ، « إن هذا هو بعينه الفرق بين ثقافتنا وثقافتهم ، وعقليتنا وعقليتهم ، هم يفكرون على الطبيعة ، كما يقول المهندسون ، ونحن نفكر تفكيراً «مجففًا » ومن ثم كانت الأصالة عندهم والتقليد عندنا ، ثقافتنا طبيعة محفوظة فى علب تعفنت من طول ما حفظت ، وثقافتهم تساير الطبيعة وتواجهها فتجدد معها فى كل ربيع »[١٨] أننا نتوهم الابتكار والحقيقة أننا لا نبتكر ولا نبدع ، بل ننقل - وللأسف - ننقل بغير وعى ، إذ أن غياب الرؤية الصحيحة ، يقتل ملكة الإبداع ، ويأتى من يقول ... إن الغرب سبب بلائنا وتخلفنا ، وهو فى ذلك واهم تمام الوهم ، ينكر ويأخذ ، يعترض ويستخدم منجزات بحثهم وعلمهم ، ومنا من يعلق الفشل على الإمكانات المادية ، على الرغم من أننا أكثر سفهًا منهم « ها هنا الفرق بيننا وبينهم ، فليس الفرق المهم هو ثراءهم وفقرنا ، بل هو ابتكارهم وعجزنا يستحيل أن نتقدم تقدمًا حقيقيًا إلا إذا كان لنا ابتكار ، إلا إذا بدأت الأفكار من عندنا أحيانًا ، أما أن يبتكروا هم الطيارة ونحن ننقلها ونقول أن لدينا مهندسين كمهندسيهم ، وأن يبحث علماؤهم فى الطب والفيزيا والنفس وما إلى ذلك ، فنحفظ ما كتبوا ثم نقول إن منا العلماء فى الطب والفيزيقا والنفس ، فإغماض لأعيننا عن سر التقدم ، وسر المدنية كلها ، بل سر الإنسان ، وهو الابتكار ، يعوزنا إدراك هذه الحقيقة فى وضوح ، وهى أن الفرق بعيد بعد ما بين الأرض والسماء ، بين المبدع الخلاق المبتكر ، وبين من يسير بعد ذلك فى الطريق وقد شق وعبد بمغامرات المغامرين وتفكير المفكرين ، الفرق بين هذا وذاك هو نفسه بين رحلتى إلى أمريكا وبين « كولومبس » حين ارتحل مخاطرا مغامراً مفكراً مدبراً »[١٩] إننا يجب أن نتحلى بروح المغامرة وذلك لا يكون إلا بالطموح المنتج وليس بالأحلام فى عز الظهيرة ، أننا نسرف كثيراً عندما نثبت لأنفسنا مالا نملكه ، ونهول فى القول

بأننا أقدر منهم ، فمن آفات حياة الفكر عندنا التهويل والتهوين فى ذات الوقت ، وقد نبه إلى ذلك صاحبنا فى قوله : « الظاهر أن المبالغة فى القول والتهويل فى الوصف من أوضح ما يميز انحطاط الثقافة عند القائل وبين قلة حظه من المدنية والتهذيب ، وأنه كلما أمسك المتكلم بزمام القول فلا يسرف ولا يغالى ، كان ذلك دليلا على وفرة نصيبه من الثقافة والمدنية ، وقل مثل ذلك فى الأمم المختلفة والعصور التاريخية المتتابعة ، فالأمة المتأخرة تشيع المبالغة والتهويل فى أدبها وكلام أفرادها، وأما الأمة الراقية فتراعى القصد فى القول وعدم المبالغة فى الوصف ، وكذلك ترى الظاهرة الأولى جلية فى عصور الجاهلية ، بينما نلحظ الثانية فى عصور الحضارة واضحة لينة »[٢٠] إذن فى أى عصر نكون ؟ وأى موقف نختار ، أننا نعيش فى جاهلية أبغض من الجاهلية الأولى ، فالمغالاة فى القول والتهويل فى الكلام من أبرز سمات حياتنا وكما يقولون « نجعل من الحبة قبة » ، هل وقعنا أنا وصاحبى فى المبالغة والتهويل ؟ الجواب ، لا ، لأننا فى الحقيقة نبحث عن البناء الثقافى لأمتنا » .. البناء الذى نريد أن نتحدث عنه ، هو البناء الثقافى من حياتنا ، وحقا أن صورة الشيئ - أي شيئ - لاتكتمل فى الأذهان ، ولا يكون لها رسوخ ، ولا يسهل على الذاكرة استعادتها ، إلا إذا تصورنا هيكل بنيانها على أي الخطوط وأي الركائز يقام ، .. وفيما أنا بصدده من محاولات أمس بها حياتنا الثقافية الراهنة، طالبت نفسى بالبحث عن « هيكل » للبناء الثقافى كما أتمناه للوطن العربى بعامة ولمصر بخاصة كى يسهل على الفهم وبالتالى بسهل الإفهام ، ولم أكد أطالب نفسى بهذا حتى شاء لى الله رب العالمين ، ولسبب لا أدريه ولا أتبينه شاء لى أن يجرى لسانى بقول الله فى كتابه الكريم ﴿ .. والسماء وما بناها . والأرض وما طحاها . ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها ﴾ [٢١]... فما أنا إلا أن نقرت المكتب بإصبعى، هامسًا فى فرحة الظافر : وهذا هو البناء الثقافى الكامل وهيكله ، ثم انتقلت بعد ذلك إلى تحليل وتفصيل « ضرورى أن يكون البناء متوازنًا بلا تطرف أو تفريط حيث أن أخبث ما يصيب البناء هو الخلل فى الهيكل ، وفقدان القدرة على الفهم ، وغياب الوعى بحقائق الأشياء وهذا كله قد أصاب مجتمعنا ، وكان وراء تخلفه ، وانهيار القيم فيه ، ولعلنا فى وقفتنا هذه نستطيع أن نعيد للهيكل اتزانه ، وننفض عن النفس الخمول والكسل والتعصب للموروث والمنقول ، وندرك أن الحياة لن تتوقف لحظة ، بل أن عجلتها تدور وتدوس الخاملين العابثين ، الذين يصطنعون لأنفسهم مبررات تخلفهم ، بل يقفون بالإرهاب والتسلط ، أمام كل من يحاول أن ينطلق مع عجلة الحياة ، لكن كيف فهم صاحبنا منطوق الآية ؟ وكيف

توصل من خلال المعانى ، إلى أركان الهيكل الذى يسعى جاهداً لبنائه على أسس معرفية صادقة ... يجيب صاحبنا محللا : « إنك إذا استعرضت الأنماط الثقافية التى عاشها الإنسان هنا وهنا وهناك ، من أرجاء الأرض وفى مختلف الحضارات ، رأيت طرفين يروح بينهما الإنسان فى ثقافة ويجيئ ، وهما السماء بكل ما ترمز إليه ، والأرض وما تتعلق به ، ويتعلق بها من ظواهر الكون ، وأما السماء فنرمز بها إلى الديانات بعقائدها وتشريعاتها وأخلاقياتها ، وأما الأرض والكون كله معها فنرمز بها إلى ميادين العلم والعمل على اختلافها ، وبين هذين القطبين يعيش الإنسان ، فيه بدن من طينة الأرض وجنسها ، وفيه روح هى بمثابة همزة وصل ، بينه وبين السماء وما تعنيه وعلى أعمدة هذا الهيكل وقوائمه رأينا ثلاث صور للإنسان فى حياته الثقافية : كان خيرها صورة يتوازن فيها الإنسان فى طرفى السماء والأرض ، فهو عابد لله وهو فى مجال دينه ، وهو أيضا عابد لله وهو فى دنيا العلم والعمل فوق هذه الأرض ، وأما الصورتان الأخريان ، فهما ضربًا من التطرف ، فإما أن يستغرق الإنسان طاقة حياته متعلقًا بالسماء وما ترمز إليه مهملا شئون الأرض بل مزريا لها محقراً من شأنها ، وإما أن يتعلق بالأرض التى هى دنياه علمًا وعملا ، فإذا كان التطرف بالصورة الأولى وصفوا حياة الإنسان الثقافية فى جملتها بأنها « روحانية » وإذا كان التطرف بالصورة الثانية وصفوا حياة الإنسان الثقافية بأنها «مادية » وأننا لنجد الصور الثلاث جميعًا فى كل نمط ثقافى عرفه الإنسان »[٢٢] والسؤال ماذا نريد لأمتنا من هذه الصور الثلاث ؟ يجيب قائلا : « إن من بنى السماء هو من طحا الأرض ، وهو الذى سوى النفس الإنسانية على نحو ما سواها ، كان لنا كل الحق - بعد وعينا وفهمنا - فى أن نصف بالاتزان إنسانًا عرف كيف يجمع فى نفسه على التقوى سماء وأرضًا فى وقت واحد ، بمعنى أن يجمع فى ثقافته دينا وعلمًا وعملا ، باقدار تجعل الأركان الثلاثة عمداً تحمل معًا سقفًا واحداً ، وإذا كان اتزان النفس يكمل للإنسان بهذا الجمع المتعاون ، نتج عن ذلك أن يكون الاكتفاء بجانب واحد دون الجانبين الآخرين ، أو بجانبين دون الثالث موقفًا منقوص البناء معرضًا للإنهيار»[٢٣] وهذا ما صار إليه حالنا فى مختلف أوجه المناشط الثقافية ، لكن هل من سبيل نستطيع من خلاله أن نلحق بالعصر ونسترد موقع الريادة الذى فقدناه ؟ » ... لكى يجاب على هذا إجابة مؤسسة على منهج فكرى سليم ، كان لابد من « فرض » لنبدأ به خطوات السير ، وكان ذلك « الفرض » عند صاحبنا وعند غيره ممن يشبهونه نشأة ودراسة ، هو أن ما قد أفلح به رواد الحضارة وصانعوها فى أوربا وأمريكا ، هو نفسه ما نفلح به نحن إذا كنا حقًا

جادين فيما أردناه ، على أن ما أفلح به القوم هناك هو مركب ثقافى ضخم كثير التفصيلات ، ومن تلك التفصيلات ما هو عام مشترك بين الأمم المتقدمة جميعًا ، ومنها ما هو خاص بكل أمة على حدة ، فأما العام المشترك فهو « العلم » بوجهه الجديد ، وذلك الوجه الجديد هو التقنيات « التكنولوجيا » بصفة أساسية ، وعن ذلك تتفرع فروع كثيرة ليس هنا مكان حصرها ، لكن لكل أمة بعد ذلك جانبها الثقافى الخاص ، الذى يطبعها بهوية متميزة »[٢٤] وعلى هذا النحو من التلاقى بين العام والخاص نخوض غمار العصر ، وهذا ما يريده زكى نجيب محمود حيث يقول : « إنه يريد لوطنه أن يعاصر الحضارة القائمة ، معاصرة لا يكفيها أن تشترى معالم العصر من أصحابها بل لابد أن تضيف المشاركة الفعلية فى صنعها وفى تجددها وتقدمها المستمرين ... وأما الأصالة فقد أراد بها تلك الجوانب الثقافية التى نبتت أساسا فى تربة الوطن ، وابتدعها ، ومن هذا « الأصل » وذلك « المنقول المشتول » يجب أن ننسج حياتنا الجدية لحمة وسدى »[٢٥] أما عن مفتاح دخولنا العصر كى نعد من أبنائه كما يجب أن نكون « هو أن نتشرب روح « العلم » بحقائق الأشياء – وأعنى « العلم الطبيعى » بصفة خاصة – كنا فى الوقت نفسه بمثابة من يشترط على نفسه منهاجًا للرؤية التى ينظر بها إلى العالم ، يتميز بما يتميز به ذلك العلم ، ألا وهو الدقة الموضوعية إزاء ما نريد العلم بحقيقته ، دقة تتبين « الواقع » فى واقعيته ، بحيث لا يخالطها شيئ من رغباتنا وميولنا ، ومشاعرنا ، إذ لا يغير من واقعية الواقع أن نرضى عنه أو نسخط ، إلا بمقدار أن تدفعنا معرفتنا بحقيقة الأمر الواقع ، إلى الحفاظ عليه إذا وقع منا موقع الرضا ، أو تغييره إذا وجدناه مثيراً لسخط والغيظ » [٢٦].

هكذا كان رصد مفكرنا زكى نجيب محمود للواقع الثقافى فى مصر والأمة العربية مستخدمًا مشرط النقد لتشريح هذا الواقع والتعرف على العلل والأسباب التى أدت إلى تخلفه بهدف الوصول إلى تشخيص الداء ووصف الدواء ، ذلك أن قدر المفكر تحمل مسئولية الإصلاح والتجديد والمشاركة الفاعلة فى إعادة بناء الهيكل المتوازن على أعمدة من الحكمة التى تضمن الاستمرار والبقاء فى مركز الكرة الأرضية وتحت الشمس معاودين الدور الرائد الذى كان لنا من قبل وأنها لمهمة شاقة لايقدر عليها إلا عظماء الرجال .

ثانيًا : مجال التعليم : التعليم حجر الزاوية فى تحقيق الإصلاح الشامل لمجتمعنا العربى بعامة والمجتمع المصرى بحكم ريادته خاصة ، والتعليم فى جوهره ليس مجرد مضاعفة المادة العلمية المحصلة أى حشو أدمغة المتعلم بمواد علمية تثقل كاهله ، وإنما التعليم فى أساسه

تدريب المتعلم على منهج التفكير المنتج ، والتعليم عندنا اليوم بمناهجه وطرق التدريس السائدة يهتم أكثر ما يهتم بكمية المادة العلمية التى يحفظها الطالب فى الغالب بغير فهم ، وذلك من شأنه أن يفقد الدارس القدرة على التفكير المنتج ومن البداية تقتل ملكات الابتكار والإبداع عند أبنائنا وتنمو ملكة الحفظ ، بل قد تقتل هى أيضًا بسبب الجهد الضخم المبذول لاستيعاب هذا الكم الهائل من المعلومات . ولتحقيق الوضوح لهذا الفكر فرق صاحبنا بين التخزين والإبداع بمثال حى من واقع ما يدور حولنا فى عوالم الكون الذى نعيش وهو مثال «النمل ... والنحل » حيث يقول : « النمل تدخر القوت لفصل الشتاء ، وهى إذ تخزن القوت الذى جمعته ، تتركه كما وجدته ، فحبة القمح تظل حبة قمح ، وقطعة السكر تبقى قطعة سكر ، فكل ما على النملة أن تؤديه فى هذا السبيل ، هو أن تجمع ما تصادفه صالحًا لطعامها وترصه فى بيتها رصًا على مستوى الأرض ، أو تكومه بعضه فوق بعض ، أو لست أدرى كيف ؟ ... وليس مخزون النمل دائمًا جزئيات صغيرة من مختلف المواد التى تراها صالحة ، بل قد يحدث أن تقع على صيد جسيم ، فتبقيه على جسامته ... ذلك هو النمل وما يصنعه فى تخزين قوته ، فهو ماهر كل المهارة فى جمعه لكنه لا يغير منه شيئًا ، وأما النحل فأمره آخر ، لأنه ما أن يمتص من الزهور رحيقها ، حتى يدير لها معامله الداخلية ، فتخرجه فى الخلية عسلا .

وعلى طريقة النمل وطريقة النحل يكون الإنسان فى جمع معارفه وعلومه ، فتارة يصنع بها صنيع النمل ، وطوراً يجرى عليها طريقة النحل »[٢٧] ومما يؤسف له أن مؤسساتنا التعليمية تنمى فى أبنائنا مهارة النمل « الجمع » وتهمل مهارة النحل « الإبداع » وهذا عامل من عوامل الضعف والتخلف يحكم علينا بالتبعية للآخر دائمًا والأجدر أن نعلم أبناءنا الصيد بدلا من أن نشترى لهم السمك أن الأوضاع السائدة فى دور التعليم المختلفة أدت إلى تفشى ظواهر السلبية وعدم المبالاة والانصراف عن الكون وتأمل ما فيه والانكفاء فى غياهب ظلمات بحر لجى ، لقد فشل التعليم عندنا على الرغم ما يبذل فيه من جهد المخلصين وذلك بسبب «إغماض العين عن الطبيعة وما يبنى عليها من علوم ، والاتجاه بمعظم الجهد نحو الإعداد لحياة الآخرة ، ولو كان هناك تناقض بين أن يمسك الإنسان بالحياة من طرفيها : أولاها وآخراها معًا ، لقلنا أنهم معذورون فى إيثار الخلود على الزوال ، لكنه لا تناقض بل أنه لأساس مكين من أسس العقيدة الإسلامية أن يحيا الإنسان حياته بأولها وآخرها » [٢٨]، فالعملية التربوية والتعليمية يجب أن تستهدف أول ما تستهدف تحقيق التوازن النفسى لدى الطالب وبالتأكيد

ينعكس ذلك ليحقق التوازن فى سلوكه وعلاقاته ورؤيته للواقع وللأشياء وذلك من أقوى ضمانات التفوق ، ومن أهم عوامل الابتكار والإبداع ، ولما غاب ذلك عن فلسفة التعليم عندنا كان العقم ، ونحن لا نقول جزافًا ، ولكن نقدم مثالا واحداً فى مجال التعليم العام ومثالين على مستوى التعليم الجامعى .

أما المثال الذى نسوقه مع صاحبنا حول التعليم العام فيتمثل فى غيبة الفنون فى مناهج الدراسة ، أن من يخطط لمناهج الدراسة يجب عليه أن يراعى :

أولا : أن ينشأ الأبناء على جديد عصرهم .

ثانيًا : الوعى بماضيهم الذى جاء لهم من أصلاب هذا الجديد .

ويلاحظ « أن أحد هذين الوجهين لا يكفى وحده ، لأن انحصار الأبناء فى عصرهم فقط يجعلهم كالذى يقرأ القصة من فصلها الأخير ، وانحصارهم فى عصور آبائهم فقط ، يجعلهم كالذى وقف عند الفصول الأولى من القصة ، ولم يتابعها إلى ختامها . كل ذلك معروف ولا جديد فيه ، ولكنى أردت هنا الإشارة إلى نقطة يخيل إلى أن الأنظار لم تتجه إليها بالقدر الكافى ، برغم أهميتها وخطورتها فى تحقيق الوجهين اللذين ذكرناهما ، وتلك هى أننا ونحن نخطط لمناهج الدراسة ، نتجه بثقلنا نحو جانب « المعلومات » التى يحصلها الطالب متمثلة فى مواد الدراسة المختلفة ، ونهمل - أو نكاد نهمل - جانب « الفنون » مع أننا إذا ما أغفلنا الفنون ، فقد أغفلنا التربية الوجدانية وكانت الصورة التى نرسمها للجيل التالى ناقصة، إن لم تكن شائهة كذلك »[٢٩] فتربية وجدان الفرد يعنى تربية وجدان الأمة ، وبالتالى ينعكس ذلك على طبيعة المجتمع مظهراً ومخبراً وما نشاهده فى المنازل والشوارع والميادين من قبح فى السلوك أو تشويه للطبيعة بالاعتداء عليها - الليل مثلا - والعبث بالحدائق والمتنزهات، بل العبث بالمنشآت بما فى ذلك المنشآت التعليمية إلا نتيجة لغيبة تدريس الفن فى المدارس والجامعات هذا مثال واحد ولا نريد أن نضيف إليه ، طريقة القائمين على شئون التدريس فى تعليم الأبناء .

أما ما سنضربه من أمثلة على فساد التعليم الجامعى فيتمثل فى الآتى :

(أ) رصد ما يدور داخل الجامعة : إن المأساة لتعظم إذا ما فسد أيضًا التعليم الجامعى ، وفقدت الجامعة دورها فى قيادة مناشط الحياة الإنسانية وتحول رجالها أساتذة وطلاب إلى قادة للرأى والفكر يقودون الرأى العام إلى مساره الصحيح ، وهذا ما تساءل عنه صاحبنا

قائلا: «ماذا تكون الجامعة إذا لم تكن مؤسسة أقيمت لتضطلع بحراسة العلوم والفنون ، بمعانيهما التى تقررها لهما الحضارة البشرية ، كما يشهد لها التاريخ ، لا كما تتوهمه شطحات الحالمين ، ماذا تكون الجامعة إذا لم تكن هى الحرم الذى تقدس فى رحابه روح البحث والكشف ، ومغامرات التجربة والتأمل ؟ ماذا تكون الجامعة إذا لم تجعل من نفسها حامية تذود عن دولة العقل ، حتى لا يعتدى عليها أعداؤها بهدم حصونها من الداخل أو من الخارج وحتى لا يأخذ الضعف من رجالها فيستسلمون لهجمات المعتدين ؟» [٣٠].

لقد هان أمر الجامعة حتى على أبنائها ، انهارت الكثير من قيمها ، وتهافتت رسالتها نتيجة لما أصابها من ضعف بسبب التفريط الواضح فى أسلوب إدارتها وإدارة العملية التعليمية داخلها ، وأصابها ما أصاب المجتمع من فساد ، وبدلا من أن تقوم هى بحماية المجتمع ودفعه نحو التقدم أصبحت فى حاجة لمن يحميها ، « أفلا يحق لنا اليوم إذا ما ظهرت لنا بوادر ضعف فى جامعاتنا أن نسأل : ماذا أصابنا ؟ أننا إذا استثنينا فئة واعية من رجال الجامعات وشبابها ، أحزننا كثرة غالبة منهم بما يغمرها من غيبوبة عقلية أو ما يشبه الغيبوبة ... أننا اليوم من جامعاتنا فى مكنة ضخمة تدور بنا طواحينها ، فندوخ بفعل دورانها ، فلا العين إذن تبصر فى صفاء ، ولا السمع ينصت فى وضوح ، فهل يأخذ العجب بعد كل هذا إذا رأينا الجموع من طلابنا منجرفة فى تيار من اللاعقل يغمرنا ، حتى ليقال لنا اليوم أن العلم تضليل؟ .. وهنا يفرض السؤال نفسه علينا رغم أنوفنا ، وهو : ما هى القيم التى يخرج بها الطلاب من مثل هذا المناخ الجامعى ؟ »[٣١] لقد اختفى البحث العلمى الجاد ، وفقدت المكتبة والكتاب قيمته ، وحلت الأوراق الصفراء - المذكرات - محل المصادر والمراجع الأصيلة ، ووسد الأمر لغير أهله فى التدريس هذا عن النموذج الأول .

النموذج الثاني : الدراسات العليا : لقد أصابها العقم ، فاتجهت نحو موضوعات لا تغنى ولا تثمن ، ولا تحقق إنتاجًا ، ولا تضيف جديداً ، بل تستغرق فى بعث الأموات من قبورهم فكأننا أمام أهل الكهف أيقاظ نيام ، لا نقوى على مواجهة العصر ومشكلاته ، يقول زكى نجيب محمود : « الدراسات العليا فى جامعاتنا قائمة على غير أساس ، وسائرة إلى غير هدف ، وحتى إذا كان هذا الحكم غير صحيح على إطلاقه ، فلا شك أنه صحيح على الأعم الأغلب ، فهى قائمة على غير أساس ، لأن الأمر متروك فيها لكل طالب على حده ، يقرر مع أستاذه موضوع بحثه الذى يعتزم القيام به للحصول على الماجستير أو على الدكتوراه ، كأن

هذا الطالب كائن منعزل يعيش فى فلاه وليس معه إلا الأستاذ الذى يكلف بأن يلتقى به آنًا بعد آن ، التقاء الله أعلم بمدى نفعه ومدى جديته ، ... وبسبب هذه العزلة الغريبة التى يعيشها الطالب فى بحثه ، تطالعنا الصحف كل يوم بموضوعات الماجستير أو الدكتوراه التى تعرض على لجان الامتحان هنا وهناك من أرجاء جامعاتنا ، فإذا بنا نقرأ عن موضوعات ما أنزل الله بها من صلة تربطها بأى وجه من وجوه حياتنا ، وبالتالى فهى لا تسهم فى حل مشكلة واحدة من مشكلاتنا » (٣٢).

إن غيبة التخطيط وضياع الهدف أدى إلى هذا التخبط ، وأصبحنا عاجزين عن أن نجنى ثمار الجهود المبذولة ، وكما يقول صاحبنا : « إننا الآن فى حكم من يزرع ثم لا يحصد بمقدار ما يزرع ، وإذا كان أمرنا كذلك ، وجب البحث عن مواضع القصور فى عملية الزرع ، التى أدت إلى فقر الحصاد ، ففى ميدان التعليم تبذل جهود مخلصة ، مهما قيل فى نتائجها فلا بد أن يقال أنها أنتجت أفراداً ممتازين فى ميادين تخصصاتهم ، يعدون بعشرات الألوف ... لكن هل ازداد « المجتمع » المصرى من حيث هو مجتمع لا مجموعة أفراد ، قوة وارتفاعًا فى مضمار الحضارة العصرية التى هى مقياس يقاس به من تقدم من الشعوب ومن تأخر ؟ أنها لمفارقة عجيبة كانت جديرة بأن تستوقف أنظارنا لنتناولها بالجدية التى تستحقها ، وهى -مرة أخرى - زيادة المتعلمين زيادة عددية ، وجمود المجتمع فى جملته حضاريًا وثقافيًا معًا ، فكيف أمكن لكائن حى ، أن تقوى مفردات أعضائه عضواً عضواً ، ثم يظل مجموعة على ضعفه الذى كان عليه منذ مائة عام ، إن لم يكن أضعف مما كان ، بدليل أنه الآن مجتمع لا يقوى على تقبل الجديد ، بمثل ماكان يقوى على ذلك منذ قرن كامل أو مايزيد على قرن ، فالموقف فى عبارة مختصرة هو أننا نكبر حجمًا ولكننا لا نتطور »(٣٣) ومن هنا تبرز أهمية التغيير ، تغيير المناهج وتطويرها ، وتغيير طرق وأساليب التدريس لكى نرتفع بالكيف لا بالكم وحده وذلك يمكن أن يتحقق عن طريق « اكتساب الدارسين للنظرة العلمية ، بأن يستخلصوها مما درسوه من « مقررات » فما من « مقرر دراسى » فى مدرسة ، أو معهد ، أو جامعة ، إلا وقد سيق فى سياق تنتظم فيه الروابط بين الأسباب ومسبباتها ، فلو أننا عنينا بأن يتشرب الدارس لمقرر معين ، ما قد سرى فى أوصاله من منهج السير . خرج المتخرج آخر الأمر بشيئين : مادة المقرر المدروس ، ومنهاج « النظرة العلمية » معًا ؟ فإذا كانت «المقررات» تعد الدارسين لضروب العمل المهنى والحرفى ، فإن « النظرة العلمية » التى

تشربها ، تخرجه إنسانًا يساير عصره الذى يعيش فيه »[٣٤] تلك هى رؤية زكى نجيب محمود النقدية فى مجال التعليم ، وهى رؤية تغوص فى أعماق مشاكل التعليم مستهدفة استنفار الهمم ، وتصحيح المسار ، وإيقاظ الوعى حتى نستطيع أن نواكب العصر .

ثالثًا : الأحوال الشخصية : سوف نتوقف هنا عند أحوال الأسرة والعلاقات بين أفرادها ، إذ أن ذلك من المسائل التى شغلت اهتمام مفكرنا باعتبار أن استقرار المجتمع نتيجة طبيعية لاستقرار الأسرة ... ونبدأ :

(أ) الزواج : لقد قارن زكى نجيب بين الزواج فى بلادنا والزواج فى الغرب وقد وجد الهوة بين الزواج عندنا والزواج عندهم واسعة ، ففى حين تقديرهم للمشاعر الإنسانية واحترامهم لمكانة المرأة وحقها فى الاختيار إلى غير ذلك من الحقوق المتوازنة التى ضاعت فى مجتمعنا على الرغم من أن ديننا الإسلام قد أنصف المرأة وجعل الزواج رابطة مقدسة تقوم على الحب والمودة والاحترام . يقول صاحبنا مقارنًا : « الزواج عندنا لا حب فيه ، أن الزوج لم يختر كما لم تختر الزوجة ، المهم فى الزواج أن يكون فى البيت رجل وامرأة ، فإذا كان الرجل ذا دخل معين أو وظيفة معينة ، انتهى الإشكال كله ، كذلك ينتهى الإشكال بالنسبة إلى الزوجة إذا كانت ابنة فلان وشكلها كيت وكيت . يقولون : ممن تزوجت فلانه ؟ والجواب : من دكتور يعنى أن أى دكتور فيه الكفاية ، وكذلك يقولون ممن تزوج فلان ؟ .

والجواب : من بنت فلان ، يعنى المهم هو أبوها وظروفه ، فهل ينتج عن ذلك إلا منزل يؤثث على أساس الاستغلال وبغير ذوق ولا حياة .. ليس الزواج عندنا ازدواجًا بين قلب وقلب، أو اتحاد بين عقل وعقل ، بين مزاوجة بين مجموعتين من الظروف »[٣٥] صحيح قد تغيرت تلك الظروف، إلا أننا مازلنا أسرى للتقاليد التى تبحث عن الحسب والنسب والإمكانيات المادية ، فتغلق باب أن يتعاون الزوج والزوجة فى حياة ملؤها النضال والمشاركة ، وتأسيس حياة نشطة تقوم على التضحية من كلا الطرفين ، ومحاولة كل منهما أن يشعر الآخر بإيثاره على نفسه ، بل غابت كل هذه المعانى والقيم وأصبحت « الدولارات » هى صاحبة أكبر قوة جذب فى التقاء كل جنس بصاحبه ، وهذا كله لا يستند إلى الميراث الدينى الصحيح الذى ندعو إليه فى جانب ونهمله في جانب آخر .

ومن المشكلات التى تهدد كيان الأسرة فى مجتمعنا مسألة الطلاق وتعدد الزوجات فإذا كان أبغض الحلال إلى الله الطلاق ، فإن الأسرة فى مجتمعنا التى كانت تعرف بالتماسك

أصابها القلق والتفكك وذلك بسبب عدم التكافؤ بالإضافة إلى غيبة الحب والعقل فى كثير من الأحيان . يقول صاحبنا محدداً موقفه من هذه المشكلة « إننى أمقت الطلاق ، وألعن تعدد الزوجات ، لكن الحياة وظروفها ، والقلوب والمشاعر أوسع جداً وأعقد جداً من كل قانون وتشريع » [٣٦] وقد ترتب على هذه الأوضاع اخل الأسرة ، أن تجنى الآباء على الأبناء « إذ يخرجونهم إلى هذا العالم بعد أن يحطموهم ، فيخرج الابن محطم النفس ليصير بدوره أبًا ينسل البنين ، فيحطم البنين بدوره ... من الذى يمسك لسانى حين أريد الكلام ؟ ومن الذى يقيد ذراعى حين أريد الحركة ؟ ومن الذى يغل قدمى حين أريد السير ؟ من فعل ذلك كله غير الذى ربانى فأخرجنى إلى العالم مغلول اللسان والذراع والقدم ؟ إن نفسى لتقطر مرارة « وما نشاهده فى مجتمعات الشباب من انحراف وتطرف إلا نتيجة لمثل هذه التربية التى تقوم على القهر والكبت حينًا ، والإهمال والتسيب حينًا آخر ، انتشرت الأنانية وحب الذات والحقد الاجتماعى وإنكار الآخر واستباحة الحرمات . ماذا أصابنا ؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلا : « عندى أن ما أصابنا يمكن تلخيصه فى جملة واحدة ، وهى أن المصرى فى هذه المرحلة من تاريخه ، فقد حسه بوجود « الآخرين » فالفرد الواحد يتصرف - ما مكنته الظروف - وكأنه وحده فى هذا البلد ، يريد أن يبتلع من المال أكثر مما يسع جوفه أن يبتلع ، وأن يجمع فى يديه من السلطان أكثر مما يقتضيه وجوده ، فكيف حدث هذا للمصرى ، وهو الذى عرف الانتماء إلى « أمة » قبل أن يعرف ذلك سواه ؟ كيف حدث للمصرى أن يجعل من نفسه « فرداً » أكثر جداً مما يجعله « مواطنًا » يواطن آخرين فى بلد واحد ، وهو الذى أدرك فكرة « الوطن» قبل أن يدركها سواه ؟ كيف حدث للمصرى أن يسلك وكأنه لا يحمل فى فؤاده « ضميراً » يضبط له ذلك السلوك ويقيده ... ما الذى حدث فى حياة المصرى فأفقده شعوره بالآخرين»[٣٧] إن هذا كله كان نتيجة طبيعية لاهتزاز قيم المجتمع .

خلاصة القول : إن ما أصاب الفكر والثقافة والتعليم والأحوال الشخصية من ضعف وتخلف وضياع أصاب كل مناشط الحياة اقتصادية أو سياسية . وكان هدف صاحبنا هو المشاركة الفاعلة فى تصحيح المسار ومحاولة إعادة المسيرة وإحداث التغيير المطلوب . وقد أجاب على سؤال هام ، ماذا نريد لمصر اليوم أن تكون ، كما كانت فى عصور عزها ومجدها .

فأولاً : نريد لمجموعة المواطنين أن يكون بينهم من الروابط والصلات ، مما يجعل منهم جميعًا وحدة حيوية ، وكأنهم أجزاء من شجرة واحدة تختلف أجزاؤها بعضها عن بعض ، لكن ليس لجزء منها غنى عن سائر الأجزاء ، فليست جذور الشجرة هى أوراقها وفروعها ، ولكن لا حياة لتلك الأوراق والفروع لو لم تكن هنالك الجذور التى تمدها بالبقاء وبالحياة .

وثانيًا : لابد أن تكون صلة المواطن بالمواطن الآخر ، كصلة الشاعر بموضوعاته ، أى أن ينظر إليه على أنه « إنسان » وليس أداة صماء يستغلها لقضاء مصالحه .

وثالثًا : يجب أن يكون المواطن صادقًا فى التعبير عما يشعر به إزاء الآخرين كصدق الشاعر الجيد ، حين يقر وجود موضوعه كما هو على حقيقته ، ثم يضفى عليه مشاعر من عنده كما يحسها » (٣٨).

كل ذلك لايمكن تحقيقه إلا بإحداث ثورة اجتماعية تحقق سبقًا فى مجال الثقافة والفكر والتعليم .

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف فى عرض الجانب النقدى للمجتمع عند زكى نجيب محمود ذلك المفكر الذى حمل نفسه أمانة المسئولية ومسئولية الأمانة التى أناط بها نفسه فى عصر اختار فيه البعض حياة الهدوء السلبى الذى لا يقدم بل يؤخر ، ويقف من المجتمع ومشكلاته موقف المتفرج .

لقد كان موقف زكى نجيب محمود من المواقف المأمولة التى نأمل أن تسود حياة الفكر والثقافة .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، الأنجلو المصرية ١٩٦٧ ، ص (ز) .

٢ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٢٨٣ ، ٣٨٢ .

٣ - المصدر نفسه ، ص ٣٩١ .

٤ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٦٣ .

٥ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ ، ص ١٣٧ .

٦ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٦٣ .

٧ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، دار الشروق سنة ص ٢١٧ .

٨ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٩٤ .

٩ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .

١٠ - المصدر السابق ، ص ٦٦ .

١١ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ١٠٧ .

١٢ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٤١ .

١٣ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٢١ .

١٤ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ١٧ .

١٥ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٦١ .

١٦ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ١٦ .

١٧ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

١٨ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٢٧ .

١٩ - المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

٢٠ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ١٥٦ .

٢١ - الشمس : ٥ - ٨ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

٢٣ - المصدر نفسه ، ص ٧٩ .

٢٤ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٣١ .

٢٥ – المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

٢٦ – المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

٢٧ – زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١٥٧ ، ١٧٦ .

٢٨ – زكي نجيب محمود : في مفترق الطرق ، ص ١٦ .

٢٩ – زكي نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٩٠ – ٢٩١ .

٣٠ – زكي نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٦٤ .

٣١ – المصدر نفسه : ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

٣٢ – زكي نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٣٠٠ .

٣٣ – زكي نجيب محمود : رؤية إسلامية ، دار الشروق ، سنة ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

٣٤ – زكي نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٦٧ ، ٦٨ .

٣٥ – زكي نجيب محمود : أيام في أمريكا ، ص ٢٢١ .

٣٦ – المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .

٣٧ – زكي نجيب محمود : في مفترق الطرق ، ص ٧٩ .

٣٨ – المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

الفصل الثالث

التنوير والدعوة للإصلاح

إن رسالة المفكر تتحدد على ضوء معطيات الحياة في عصره ، ومدى قبول الناس في وطنه ومن أهله لمعطيات العصر أو رفضها ، ولقد ساقت الأقدار زكي نجيب محمود في فترة من فترات التحول في حياة وطنه مصر وأمته العربية ، وبحكم احساسه بمسئولية المفكر مارس النقد لكل ظواهر المجتمع وعلى رأسها بالطبع عالم الثقافة والفكر - كما سبق أن أشرنا في الفصل السابق - ولكن ، هل مسئولية المفكر تتوقف عند مجرد النقد ؟ كلا ، وأنما تتجاوز النقد إلى الإصلاح وأحداث ثورة تستهدف التغيير . ومن هنا تبرز رسالة التنوير والدعوة إلى الإصلاح عند صاحبنا ، ولعل ما دفعه وشجعه لأداء هذه الرسالة أن « القرن العشرين فتح أبوابه على أفكار ضخمة غزيرة الثراء أفرزتها عقول الجبابرة من أبناء القرن الماضي ، ولكن القرن الماضي لم ينعم ولم يشق بالعيش في ظلال أفكاره ، وترك لخلفائه من أبناء هذا القرن العشرين ، أن يحللوها ويبسطوها ويطوروها ، لتخرج بهم آخر الأمر من حياة ذهب عهدها ، إلى حياة جديدة في عهد جديد »[1] وإذ كانت مصر قد شهدت في القرن الماضي محاولات للتواصل مع الغرب وثقافته منذ قام رفاعة رافع الطهطاوي بإنشاء مدرسة الألسن والاهتمام بحركة الترجمة ، وبعث الأمة من جديد ، ثم كانت محاولات الأفغاني ومحمد عبده وعلى مبارك والكواكبي ثم لطفي السيد وطه حسين وغيرهم ، فإن انتكاسة جديدة أصابت هذه المحاولات الجادة ، لإحداث التغيير نحو حياة أفضل ، ويمكننا تلخيص دورهم في « أنهم قدموا للشباب المتطلع - وصاحبنا واحد منهم - غذاء متوازنًا من تراثنا ومن نتاج الغرب في آن ، ولا جدال في أن كل رجل من هؤلاء الرواد ، كان وثيق العلم بجوانب من تراثنا ، فكان يعرف منها ما يعرفه معرفة خبير ، لا يكتفي بخطافات يخطفها ليتظاهر بها ، بل يدقق ويحقق حتى كأنه من علمائها المتخصصين ، ولا جدال كذلك في أن أكثر هؤلاء الرواد ، كانوا على دراية كافية بنتاج الفكر والأدب في هذه اللغة أو تلك من اللغات الأوربية ، وبصفة خاصة الإنجليزية والفرنسية ، فمنهم من كان ينقل لنا خلاصات من هذه ، ومنهم من كان ينقل خلاصات من تلك، ذلك هو الدور الأساسي الذي اضطلع به هؤلاء الرواد ، لم ينحازوا به إلى ميمنة أو إلى ميسرة ، بل أرادوا به « تنويراً » للشعب وللحكومة معًا ، ويستهدف أن يجتمع

ماض إلى حاضر فى صيغة « متوازنة » لا تفقد المواطن هويته الأصلية ، ولا تضيع منه مسايرة عصره ، فحين أسلفنا القول عن زمرة الرواد ، أنهم من الناحية الثقافية وقفوا مع كتلة الشعب وحكومته ، لم نرد قط أن دورهم كان بمثابة الصدى فيه رجع الصوت ، بل إردنا أنه دور حامل المصباح ليستبين معالم طريق جديد »[٢] وقد وجد صاحبنا نفسه وارثًا لهذا الدور بحكم الانتماء إلى هؤلاء الرواد نسبًا فكريًا وثقافيًا يدفع إلى مواصلة الدور الذى بدأ على أيديهم ثم بسبب ما أصاب هذا الدور من انتكاسة كادت أن تمحو أى أثر من آثاره . لكن ما جوهر التنوير كما يراه زكى نجيب محمود ؟ يجيب عن هذا السؤال قائلا : « السعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى ، هو بمثابة الجوهر فى حركات « التنوير » فكلما زدنا أبناء الأمة إدراكًا للمعارف الصحيحة عن دنياهم ، زدناهم بالتالى « نوراً » وعكس ذلك هو الظلمة والظلام والظلم ، نعم ، إن « الظلم » صنو « الظلام » لغة ومعنى ، فإذا رأيت الظلم قد باض وأفرخ فى هذا الركن أو ذاك من أركان الوطن العربى ، فاعلم أن علة ذلك هى أن عتامة قد حجبت « النور » عن الأفئدة لقلة ما يعرفونه ومع قلة جاءت كذلك أغشية من ضباب الخلط والغموض ، ومن أجل هذا قامت فى الناس حركات « التنوير » كلما دعت دواعيها ، ولب « التنوير » هو مزيد من معرفة صحيحة واضحة »[٣] وهذا ما ألزم زكى نجيب محمود نفسه به باعتباره من وجهة نظرنا مجدد هذا القرن الذى صال وجال يصحح المفاهيم ويضع القواعد ويبنى العقول ويؤسس المنهج خروجًا من دائرة التخلف « لعل أميز ما يميز « المفكرين » أو قادة الفكر هو أنهم جماعة استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة فى الآخرين ... المعرفة التى تنبع عند صاحبها فى الخبرة الحية ، ويكون لها أصداؤها فى شعور الإنسان ، وبالطبع لا تناقض هناك بين أن يجتمع فى الرجل الواحد أن يكون من أصحاب البحث العلمى على الصورة الجامعية ، وأن يكون فى الوقت نفسه من « المفكرين » بمعنى الكلمة التى نريدها ... - لكن - لابد لطائفة المفكرين ... من تجاوز حدود الاختصاص الدراسى إلى حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد إلى جانب اعتمادها على العقل المنطقى واستدلالاته - على الإدراك الحدسى المباشر ، ومقتضى هذه النظرة أن تجيئ ذاتية مرتكزة على الخبرة الخاصة بصاحبها ، ولهذا يتحتم أن تجئ نظرات « المفكرين » متصلة أوثق صلة بالحياة الفعلية الجارية من حولهم »[٤] أليس ذلك هو النهج الذى سار عليه صاحبنا تراكمت داخله خبرة السنين وتجاربها واستوعب مايدور فى المجتمع وما تتعرض له حياة الناس من قضايا ومشكلات ، وكانت همومه الثقال تحدد له

الأهداف التى يسعى لتحقيقها لقومه ووطنه ، وهذا قدر « العظماء » هؤلاء الرجال ممن وصفهم بقوله : « للعظماء كواهل قوية عريضة تتحمل تبعات أعمالهم العظيمة ، إن صاحب الرسالة العظيمة الذى يجهر فى قومه بالحق - أو بما يعتقد أنه حق - قمين أن يثير الكراهية والغضب فى نفوس أصحاب السلطان الذين يريدون لسلطانهم الدوام والثبات ، ولهذا قل أن يمضى صاحب الرسالة العظيمة فى نشر رسالته دون أن يتعقبه المتعقبون بالأذى »(٥) ذلك أن الحق والحقيقة كالحنظل المر فى حلوق أولئك الذين استكانوا لما هم فيه وفى ذات الوقت عند أولئك الذين تربعوا على كراسيهم لايبغون عنها حولا.

والمفكر الذى وضع ذاته فى خدمة الأهداف النبيلة والغايات الشريفة وجعل من ذاته مصباحًا أشبه بمصباح علاء الدين ، ذلك المصباح العجيب الذى يعده زكى نجيب محمود رمزاً « إلى إمكان التغيير لمن أراده ، ليس فى الدنيا بأسرها ما يستحيل على الإرادة الإنسانية إذا صممت ومضى عزمها ... إن الفساد ضارب فى طول البلاد وعرضها ، لكنه يزول لصاحب الإرادة الذى لايرى محالا أن تتغير الحال »(٦) وقد تمتع صاحبنا بإرادة قوية لا تعرف التراجع عما أرادت فى تيار الحياة الفكرية والثقافية ، ذلك بحكم إيمانه بمسئوليته تجاه المجتمع حيث يقول : « الفردية العاقلة المسئولة هى ما أومن به ، وهى - فيما أعتقد - ما جاء الإسلام ليدعو إليها ، فأمام الإنسان الذى يهديه سواء السبيل ، هو عقله الذى يفرق به بين الحق والباطل ، والذى على أساسه يريد ما يريده ، لكى يكون مسئولا عما أراده وعما فعله : مسئولا أمام ربه أولاً ، وأمام الناس ثانيًا ، وكل دعوة تدعونى إلى أن أترك غيرى يفكر لى نيابة عنى ، وما علىَّ إلا التنفيذ ، هى دعوة تدعونى إلي إهدار آدميتى والتفريط فى حق نفسى »(٧) يواصل صاحبنا على هذا النحو تحديد المعايير التى تحكم رسالة قادة الفكر المنوط بهم قيادة شعوبهم فى مسيرة الحياة لتحقيق إنسانية الإنسان والحفاظ على كرامته ، والوصول إلى الحلول المناسبة للمشكلات وقد أضاف إلى ما سبق ذكره من معايير توضيحًا أكثر فى قوله : « إنى أقرر أن رجل الفكر الملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس فى مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب» ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة « الصحفى » الذى ينقل الخبر عن الشئ كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته إزاء المشكلة الواحدة ، ومن الجدير أن يلتزم كل منهم الطريقة التى يحسن أداءها ، وقد تجتمع أكثر من طريقة واحدة فى شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ... كل هؤلاء يلتزمون

«الحق» لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفى - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب - وهو يعرض للمشكلة عينها فى قصة أو مسرحية - هو أن يجيد تصوير أشخاصه فى تفاعلهم ، حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغى له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلا ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هى دقة التحليل أو سلامة التعليل الذى يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ الأولى التى على أساسها وقعت أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى عساها أن تترتب على تلك المشكلة»[٨] على هذا النحو تكون رسالة « التنوير » مواجهة للعصر ومشكلاته ، والدفع بحركة المجتمع نحو إحداث تحولات تبدل من أحواله على كافة صورها من التخلف إلى التقم ، ومن التراجع إلى الانطلاق والتدافع .

وهنا يطرح السؤال نفسه : ماذا نعنى « بالتقدم » و « التخلف » ؟ « إنك لا تحكم على رجل رأيته سائراً فى الطريق بأنه تقدم أو تأخر ، إلا إذا عرفت هدفه الذى يسعى إليه ، وحتى إذا رأيته مبطئ الخطى ، فربما كان ذلك هو ما أراده لنفسه ليتيح فرصة التأمل فيما حوله ، أو فرصة التنزه المسترخى ، إن الهدف الذى تلهث وراءه حضارة هذا العصر ، وهو الحصول على أكبر قدر ممكن من « العلم » بظواهر الطبيعة ، وأكبر قدر ممكن من « المتعة » ومن « المال » ومن « القوة الحربية » ، وأكبر قدر ممكن من « السرعة » وهكذا »[٩]، أين نحن من كل هذا، إن معيار « التقدم » فى هذا العصر هو قدرتنا على تحقيق هذه الأهداف ، فإذا ما أصابنا العجز عن تحقيقها كان هذا هو « التخلف » بعينه ، وها نحن نطرح السؤال من جديد: ماذا ترانا صانعين بأنفسنا إزاء هذا التخلف عسى أن نتقدم؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلا: « هو أن تغير بعض أوتار القيثارة ليتغير النغم ، والقيثارة وأوتارها هنا ترمز إلى حياتنا الثقافية وأقسامها »[١٠] ويأتى جانب العلم على رأس هذه الأقسام - العلم الطبيعى بصفة خاصة - « لأنه ربما كان أخطر موضع من مواضع الخطر التى انتهت بنا إلى ما نحن فيه ، لماذا ؟ لأن التقصير فيه هو فى صميمه تقصير فى منهج التفكير الذى يميز هذا العصر مما عداه ... ما نعنيه هو أن يكون أساسه الأول فى تعليل الظواهر الاجتماعية وما يشاكلها قائمًا على الرباط السببى الصحيح ، كما هى الحال فى المجال العلمى المتخصص »[١١] يضاف إلى معيار « التقدم » و « التخلف » سيادة منهج البحث العلمى فى كل مجالات حياتنا وماذا يمنع من

ذلك ؟ يمنعنا من ذلك خداع النفس ، حين نخلط بين أمجاد الماضى القديم وبين ما يجب علينا تحقيقه ، بالإضافة إلى الحيرة التى تلف هذا الجيل . ماذا نريد ؟ ماذا عسانا أن نصنع وماذا عسانا أن ندع ؟ من أين نبدأ وإلى أين ننتهى؟ ويحاول صاحبنا أن يساهم فى تبديد هذه الحيرة فيقول : « أن الخطوة الأولى فى طريق سيرنا ، هى أن نضع أصابعنا على مفتاح العصر الذى أسميناه بالقرن العشرين ... إن الخطوة الأولى هى أن نقع على مفتاح العصر ، لأننى أعلم كم نخدع أنفسنا بما نحن فيه ، فنتوهم أو نوهم الناس ، أننا قد بلغنا الأوج ، والعلة هنا هى أننا نخلط بين ما هو مجد قديم ، وبين ما كان ينبغى أن يكون مجداً جديداً ، على أن هنالك فوق تلك العلة أخرى أشد استعصاء ، وهى أن عدداً ضخمًا من أولى الرأى فينا ، لا يعرفون عن روح عصرنا لا قليلا ولا كثيراً ، وإلى جانب العلتين علة ثالثة تؤدى بنا إلى حالة خداع النفس التى نعيش فيها ، وهى أننا ننظر إلى حياتنا فنجد على ساحتها كل صنوف الآلات والأجهزة التى عرف بها عصرنا ، فنظن أننا قد دخلنا العصر من أوسع أبوابه ... تجتمع فى صدورنا تلك العلل الثلاث جميعًا ، فننخدع ونظن أننا من أبناء القرن العشرين حقًا ، حضارة وعلمًا وثقافة ، وما نحن كذلك »(١٢) تلك حقيقة غابت عن عيوننا ينبهنا إليها صاحبنا لأن رسالته التنويرية تحتم تشخيص الأدواء التى نعانى منها ووصف الدواء الذى يتناسب وخطورة الداء . أما عن مفتاح العصر كما يراه صاحبنا « ذلك المفتاح هو أن الأقطار الرائدة فى حضارة العصر وثقافته ، قد استبدلت بالطريقة القديمة فى قراءة الكون وكائناته ، طريقة أخرى جديدة ، فكان ماكان من نتائج لا تقع تحت الحصر ... هذا العصر الراهن .. يؤسس رؤيته للكون وكائناته على أن كل شئ إنما هو سيرة ، أو هو تاريخ ، أو قل إنه أحداث متتابعة فى خط موصول ، كأنه السلسلة وحلقاتها »(١٣) وهنا يتضح الفرق بين موقفين وثقافتين وعصرين ، الثابت والمتغير ، ثقافة الحركة وثقافة السكون ، وبين الثقافة المعاشة والثقافة الإبداعية ، وسنتناول ذلك كله تفصيلا على النحو التالى :

١ - **الثبات والتغيير** : إن مشكلة الثبات والتغير تقع فى صميم الصميم من مشكلاتنا الحيوية واليومية ، « فالسؤال مطروح علينا فى كل لحظة من حياتنا حتى ليسد علينا منافذ الهواء ، وهو : هل نترسم خطى الأقدمين أو نجدد ؟ هل نلتمس حلول مشكلاتنا فيما قاله السلف وأثبتوه فى دفاترهم التى جمعناها وأسميناها « تراثًا » أو نلتمس تلك الحلول فى وقائع الحياة العملية ، نستقرئها لتنطق لنا بالجواب الصحيح ؟ »(١٤) هذا جوهر مشكلة

الثبات والتغير فى مسيرة حياتنا ، وهى في ذات الوقت مفتاح تحديد معالم المنهج الذى يجب أن نسير عليه ، كما أنها تكشف الكثير من الأضاليل التى تضلل الرأى العام ومشكلة الثبات والتغير حظيت باهتمام كل المفكرين فى أنحاء العالم وعلى امتداد العصور « فما الذى هو ثابت لا يتغير ، بل ولا يجوز لأحد أن يغيره ؟ وما الذى يتغير من أمور الدنيا - بل - وينبغى له أن يتغير ؟ وقد اتسع السؤال مع الفلاسفة - كعادتهم - ليعمموه على الكون بأسره ، لكن تلك التوسعة تزيد الأمر وضوحًا ولا تضيف غموضًا إلى غموضه ، وقد انقسم الرأى بينهم ثلاث اتجاهات : فمنهم من رأى عنصر الثبات جوهراً يتعذر على العقل أن يتصور إمكان زواله ... حتى لقد انكروا « التغير » باعتباره مناقضًا للعقل ، زاعمين أنه وهم تتوهمه الحواس فى إدراكها للأشياء ... ومنهم من ذهب إلى نقيض ذلك ، بأن جعل التغيرات فى أى كائن حقيقته التى لا حقيقة له سواها ... أما أصحاب الرأى الثالث فربما كانوا أصحاب الجواب الصحيح على الأقل بالنسبة لمشكلتنا الخاصة التى عرضناها ، وأعنى مشكلة الجمع فى بنائنا الثقافى بين حاضر يحترم الواقع الذى بين يديه ... ولكنه كذلك يتمسك بالماضى الذى هو ضمان لابد منه إذا أردنا لهويتنا الذاتية ألا تنحل وتنهار ... وذلك الرأى الثالث هو أن « الثبات » و « التغير » يسيران معًا ، فأما الثابت فهو من شأن « المبادئ » أو « الأطر » ، وأما التغير فهو من شأن الحالات التفصيلية التى تندرج تحت تلك المبادئ ، أو التى تملأ تلك الأطر »[١٥] فما هى المبادئ والأطر بترتيب الأوليات كما أرادها الشعب المصرى وأمته العربية ، ذلك بحكم التميز الذاتى عن باقى الأمم والشعوب ؟ ثم ماذا عن العلاقة بيننا وبين السلف ؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلا : « .. للشعب المصرى ، أو قل للأمة العربية فى مجموعها ، صورة خاصة بها فى ترتيب المبادئ ، وبالتالى فإن لها موقفًا ثقافيًا متميزاً ، فالثابت بيننا وبين أسلافنا هو تلك المبادئ ، والمتغير هو تفصيلات المواقف والأحداث التى تملأها ، ومن هنا تنشأ نتيجة هامة جداً ... وهى أنه مادام المعيار الحياتى أو الثقافى مشتركًا بيننا وبين أسلافنا ، فالمفاضلة بيننا وبينهم ليست أمراً مقطوعًا به مقدمًا ، إذ من هو منا أكثر تحقيقًا لتلك المبادئ الأولية يكون أفضل من الآخر ، وقد نجد بعد المراجعة، أن أسلافنا كانوا أفضل منا فى مواضع ، وأننا اليوم أفضل منهم فى مواضع ، فمثلا - ربما - وجدنا الأسلاف أقدر منا على المبادرة والإبداع ، ووجدنا أنفسنا أكثر شعوراً بحقوق الفرد فى التعلم ، والعمل وحرية الاختيار »[١٦] إن التنبيه إلى مثل هذه المقارنة بين الثابت والمتغير فى

حياتنا الثقافية ، تجعل الدعوة إلى الاستنارة مسألة حياة أو موت وذلك بحكم القيم الثقافية التى تسود مجتمعنا اليوم ... والتى نتج عنها سوء فهم فيم نأخذ أو ندع من تراثنا الذى نعتز به .. هناك من يجمد عند معطيات السلف بغض النظر عن صلاحية هذا الذى أنتجه السلف من فكر . وخلاصة ما ينتهى إليه صاحبنا فى تلك القضية المحورية التى تعد من أهم القضايا التى أثارها - كما سنذكر تفصيلا فى الفصل الثامن من هذا الكتاب - وهى قضية العلاقة بين اليوم والأمس ، بين السالف والخلف ، بين القديم والجديد ، فيقول : «الخلاصة التى أردت عرضها هنا ، هى أن مبادئ السلف لا تحيا فى حياة الخلف ، إلا إذا ملئ وعاؤها المجرد بمادة حياتية مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته ... ولست أرى أن التحولات فى أخلاقيات السلوك (هذا على سبيل المثال) تبعًا للتحولات الحضارية ، يتناقض مع رغبتنا فى أن تجيئ حياة الخلف على « مبادئ » « السلف » ، لتضمن استمرارية التاريخ واستمرارية الهوية الوطنية أو القومية ، لأن المبادئ الأولى التى تقام عليها الحياة أوسع شمولا وأكثر تجريداً من « القواعد السلوكية » المتغيرة بتغير الزمان والمكان ، وواقع الأمر أن حياتنا تتغير بالفعل نحو ثقافة جديدة تتناسب مع مقتضيات عصرنا الجديد »(١٧) على هذا النحو عالج صاحبنا قضية الثابت والمتغير فى حياتنا الثقافية معالجة فيها من الوضوح ما يجعلها موضوعًا لمزيد من الدراسة ، إذا كنا راغبين فى تحقيق التواصل بين الذات العربية فى عصورها المختلفة وذلك بدوره يؤدى إلى تراكم الخبرة الإنسانية لدى جماهير المثقفين ، وعامة الناس بدرجات متفاوتة .

٢ - **ثقافة السكون وثقافة الحركة** : إن الباعث على طرح هذه الفكرة هو ذلك الجمود الذى أمسك بأطرافنا ، فى هذه المرحلة التاريخية ، وكأنه سمر أقدامنا فى مواضعها من الأرض فلا تخطو خطوة نحو الأمام ، وقد أصاب ذلك الجمود الأفراد ، وشاع فى الأمة وحياة الأفراد وحياة الأمة لا تكون حياة حقه إلا إذا نشطت واستيقظت ونظرت إلى العالم من حولها ، أو قد تشيع فيهم حالة الغيبوبة التى تحجب عنهم نور الحياة وحركتها ، « قد تشيع فى هؤلاء الأفراد يقظة للعالم من حولهم ، فتكون أمتهم بذلك أمة حية ، أو قد تشيع فيهم حالة الغيبوبة فتكون أمتهم بذلك نعسانة غافلة ، ففى إيقاظ الأمم النعسانة معنى النهوض »(١٨) أن الدعوة للنهوض هى دعوة للتنوير وذلك يتضح جليا فى موضوعنا الذى نحن بصدده عند المقارنة بين عهدين عاشتهم مصر إبان هذا القرن : « الثلث الأول ... والمرحلة التى تجتازها

اليوم ، ففى الفترة الأولى ، من ذا يقرأ للشيخ محمد عبده ولا يجد فى نفسه بعد ذلك ميلا نحو أن يضع عقيدته تحت ضوء يظهر ما بينها وبين العلم الحديث من وشائج القربى ، ومن ذا يقرأ لقاسم أمين ولا يجد نفسه بعد ذلك وقد ازداد إيمانا بحق المرأة فى التعليم وفى العمل ، ومن ذا يقرأ لأحمد لطفى السيد ، ولا يكتسب بعد ذلك إيثاراً للعقل على العاطفة والهوى ، عندما يكون مجال النظر مشكلة تمس السياسة أو التعليم أو ما إلى ذلك من شئون الحياة ، ومن ذا يقرأ لطه حسين ولا تشتد به الرغبة فى أن تتحقق للإنسان العربى صيغة للحياة جديدة، تندمج فيها الهوية العربية بمقومات الرؤية العصرية ، ومن ذا يقرأ للعقاد ولا يجد نفسه مدفوعًا إلى هدف يحقق له فرديته الحرة المستقلة التى لا تنطمس معالمها أمام جبروت خارجى ... لكن انظر إلى ما تقرأه اليوم ، ماذا يفعل بك سوى أن تحمد الله على نعمة العيش إذا وجدتها »[١٩] إننا اليوم عاجزين عن مواصلة الطريق الذى بدأه روادنا فى مجالات حياتية عديدة ، كان للفكر الدور البارز فى علاج قضاياها ومشكلاتها ، فحالنا اليوم لا يخفى على البصير الناقد ما أصابه من جمود الفكر وتخلف النظر ، « نحن لا نخلق جديداً ، ولا نريد أن نخلق جديداً ، بل يسيئ إلينا ، أن نسمع عن إنسان أو عن أمة أنها تحاول أن تخلق جديداً ، لكن الحياة معناها القدرة على خلق الجديد ، والإنسان حى بمقدار ما هو مبدع خلاق ، والأمة تسرى فيها الحياة بمقدار ما هى قادرة على الخلق والإبداع ، ألا يأخذك يا صاحبى الهم والغم والحزن أن تتلفت فلا ترى إلا جدبًا ونضوبًا وعقمًا وجموداً ؟ إننا لا نكاد نخلق شيئًا واحداً جديداً فى العلم أو الأدب أو الفلسفة أو الفن نتقدم به بين يدى الله يوم الحساب ، فنقيم الدليل على أن الحياة التى هيئت لنا أسبابها لم تذهب أباديد »[٢٠] لا لم نقم شيئًا يستحق المذكر ذلك أن ثقافة السكون هى الثقافة السائدة ، أننا نجتر الماضى المخزون ونقف عند أطلاله .. نأخذ على حياتنا الحاضرة ركودها وخمودها وعقمها ومواتها ، وأول ما يمكن أن نقول عن حياتنا الفكرية التى نعيشها : « أنها أضعف الجوانب جميعًا .. الجانب «الفكرى » هو من الفقر بحيث إذا أردت أن تتعقب ما يصح تسميته « بالفكر » العربى فى عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خالى الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا قليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون فى اهمالك له خيانة »[٢١] مازال صاحبنا يثير الإشكاليات فى محاولة منه لإحداث حركة نهوضية تصبغ الأمة بطابع جديد ، يعيد للفكر المبدع مكانته التى افتقدها بسبب السكون الثقافى ، أنه من أصحاب الحركة الثقافية التى تفجر الحوار والجدل وتثير العقل فيتحرك من السكون إلى الحركة ومن الاستسلام إلى الثورة

ومن الجمود إلى التجديد ، حتى يأخذ العالم والأديب والمفكر دوره فى إحياء الحياة فى الأرض الموات » .. حين تستقيم الحياة الثقافية فى أمة معينة ، إبان فترة زمنية معينة ، نجد فيها العالم والأديب جنبًا إلى جنب ، كلاهما ينظر إلى ما حوله مما يحياه هو مع سائر الناس .. وعندئذ يكون من طبائع الأمور أن يتجه صاحب المنهج العلمى نحو الظاهرة التى تشغله وتشغل مواطنيه معه ، فيحللها ويردها إلى أسبابها بطريقة موضوعية لا يشوبها الهوى ، وأن يتجه صاحب الموهبة الأدبية فيرسم بأدبه صوراً للحقيقة البشرية ظاهرها وباطنها فى مواقف يبنيها خياله لتتوازى مع الواقع فتوضحه ، وبين العلم الذى يعمم الحكم ، والأدب الذى يخصص التصوير ، هناك عالم وسط ، هو عالم ما يسمونه « بالفكر » يضطلع به « المفكر » الذى إذا اتسع أفقه وارتفعت درجة تجريده أدخلناه فى دنيا الفلسفة ليكون مع أسرة الفلاسفة عملاقًا أو قزمًا ، لكنه يسير على دربهم ، فكل « فكرة » فى هذا العالم الذى يتوسط بين تعميم العلم وتخصيص الأدب ، تحمل على معانيها « قيمة » من القيم التى لابد منها فى حياة الناس لتكون معياراً يقاس به الطيب والخبيث ، كما تحمل طى معانيها كذلك « غاية » مما يتحم على الناس أن يضعوه نصب أعينهم فى خضم الحياة ليتجهوا نحو الوصول إليها أو الاقتراب منها ما استطاعوا »(٢٢) وهذا بعينه ما يمثل ثقافة الحركة التى مازلنا بعيدين عنها كل البعد ، هل تواصل العلم والأدب والفكر فى حياتنا مع الناس ومشكلاتهم للحقيقة قد يكون العلم والأدب قد خطى بعض الخطوات فى هذا الطريق إلا أن حياة الفكر مازالت ساكنة راكدة ضعيفة « والذى نزعمه عن حياة الثقافة العربية فى عصرها القائم ، هو أن دنيا الفكر منها هى أضعف جوانبها ، فيضعف بالتالى إدراكنا للغاية الموحدة التى من شأنها – إذا وضحت – أن تكون كالمنارة للسفن ، تستهدف لترسم طريقها مهما كانت الجهة التى هى آتية منها ، فإذا رأيتنا اليوم على تناقض جاد فى رؤانا وكأننا عدة شعوب فى واحد ، فسر ذلك أساسًا هو أن « الأفكار » الموجهة مبهمة غامضة ، تتفق على « اسم » الفكرة ، ثم تتفرق فى تحديد معناها فرقًا شتى ، ومما يزيد ضعفنا الفكرى ضعفًا ، أمرين هما :

أولا : أن الأفكار من شأنها أن تنمو مضموناتها مع خبرة السنين ، فقد تكون « الحرية » أو « المساواة » معروفة للناس منذ القدم ، لكن معانيها تتسع مع الزمن وتفرز ... ولهذا النمو الذى تنمو به « الفكرة » المعينة مع الزمن لنماء الخبرة عند الإنسان ، كان من الضرورى لمن أراد أن يتأمل فكرة أن يقرأ عنها ما قد وصل إليه فيها أعلام الفكر حيثما كانوا ، فإذا

كانت قراءاتنا محدودة كانت حصيلة معرفتنا بفكرة معينة محدودة كذلك فلا تتسع إلا لما يستطيع الواحد منا إدراكه بنفسه اجتهاداً .

الثانى : إن مجال الحياة الفكرية تعوزه الضوابط الواضحة لما هو صواب منها وما هو خطأ، فإذا كان « الصدق » فى الأدب يمكن قياسه بدقة الموازنة بين ما أبدعه الخيال من جهة وما هو واقع فى حياة الإنسان من جهة أخرى ، ثم إذا كان « الصدق » فى دنيا العلم واضح المعيار كذلك ... وأما فى عالم « الأفكار » لا موضع فيه لمعايير الصواب والخطأ ، بل يستند قبول الإنسان لفكرة أو رفضها ، على أساس آخر ، هو مقدار ما ينتج عنها من طمأنينة النفس أو قلقها ، وذلك لأننا نستمد أفكارنا المحورية الأساسية من « واقع » الأشياء ، فليست الفكرة شيئًا من أشياء ، وإنما تستمد الأفكار أساسًا من فطرة الإنسان ذاتها ... أن الحق والباطل ليس هو مدار القبول أو الرفض لفكرة ما ، بل المدار هو الملاءمة مع سائر ظروف الحياة أو عدم الملاءمة ، ما ترضى عنه النفوس أو تسخط »[٢٣] والمراجع لحياة الفكر فى مصر وأمتنا العربية فى مرحلتنا الراهنة ، يجد فى كثير من الأحيان انفصال الفكر عن الواقع ، وذلك بسبب عزلة أهل الفكر ، لقد عزلوا أنفسهم حين فقدوا روح المغامرة والبحث عن المجهول « حتى يرفع عن هذا المجهول غطاءه الذى يخفى حقيقته وطبيعته ، أن روح المغامرة حين تشيع في جماعة ناهضة طامحة أنما تعلن عن وجودها فى شتى الميادين »[٢٤] وعند هذا الموضوع تتحدد أحد تلك العوامل التى تقوم على أساسها الدعوة للنهوض واليقظة والاستنارة ، أن منجزات العلم والأدب والفكر ما هى إلا مغامرات قام بها أصحابها يخوضون غمار البحث ، واكتشاف العوالم ... فكان الإبداع الذى هو أبرز سمات ثقافة الحركة .

٣ - الثقافة المعاشة وثقافة الإبداع : نقصد بالثقافة المعاشة ، ذلك النوع من المسائل التى تدور فى حياتنا اليومية ، وتسير على نمط واحد موروث أو مفروض بحكم العادة والعرف ، أما ثقافة الإبداع فهى ثقافة الثورة على المألوف والبحث عن قيم جديدة أنها ثقافة تؤثر الحركة على السكون يقول صاحبنا : « الثقافة صفحتان : صفحة معاشة بالفعل ، فى عادات وتقاليد ونظم ، وقوانين وغير ذلك مما نراه مجسداً فى حياة الناس يومًا بعد يوم ، وساعة بعد ساعة .. وإلى جانبها « ثقافة » تجرى ألفاظًا بين الشفاة وعلى الأقلام وأنغامًا على أوتار العازفين وغناء وألوانًا على لوحات المصورين ومسرحًا ووسائل (إعلام) إذاعية مرئية ومسموعة وهكذا إلى آخر ما نعرفه من منتجات الفن والأدب ، وقبلهما يجيئ علمنا بالعقيدة الدينية

عقيدة وشريعة ، وهو علم يتجدد ويتسع بما يكتبه أو يذيعه العلماء فى هذا المجال ، وإذا نحن عددنا جوانب « الثقافة » فى صورتها وهى فى الكلمات والأصوات والألوان ، فالأصوب ألا نذكر « العلوم » لأنها صنف قائم بذاته ، فبينما يجوز للشعوب ، بل للأفراد من أبناء الشعب الواحد ، أن يختلفوا قليلا أو كثيراً فيما هو « ثقافة » فلا يجوز لأحد أن يختلف فيما هو «علم » ثبتت صحته بمناهج البحث العلمى ، ومع ذلك فهنالك جانب مستصفى من مجال العلوم ليضاف إلى ما هو « ثقافة » به أمرين :

أولهما : أن يتشرب « المثقف » من العلم « نظرته » العامة عند رؤية الأشياء والمواقف ، والمقصود بتلك « النظرة » إحكام الرابطة بين الأسباب ومسبباتها ، إذ « الخرافة » ما هى إلا خلل يصيب الإنسان فى إدراكه للروابط السببية على حقيقتها .

أما الأمر الثانى : فهو أن يكون المثقف على وعى باتجاهات العلم فى عصره » (٢٥).

وهنا يلزم القول بأن الثقافة المعاشة والثقافة المنطوقة لا فرق بين كل منهما إلا فى طريقة الإخراج ، والواقع أننا فى مصر حيث فترة التحول التى نعيشها فى هذه المرحلة لا نجد تجانساً بين الثقافة المعاشة والثقافة المنطوقة بل هناك اضطراب وتناقض فى كثير من الأحيان وقد ترتب على ذلك « أن جماعة المنتجين للصور الثقافية من فكر وفن وأدب ينقسمون ثلاثة أقسام تتناحر علانية أو لا تتناحر ، لكن كل قسم يحيا فى مجاله الذوقى المغلق على نفسه ، وكأنه ليس فى الدنيا سواه »(٢٦) والأقسام الثلاثة هى :

القسم الأول : الفريق الذى يقبل ما هو قائم ، والذى هو فى الوقت نفسه ما قد ألفه الجمهور العريض ، وإن رضى هذا الفريق عما يسود الجمهور ، إما أن يكون عن رغبة مخلصة فى الثبات ، وإما أن يكون ضربًا من ضروب النفاق الاجتماعى ، وفى هذه الحالة يكون منتج الثقافة على عقيدة حضارية معينة ، وربما يعيشها هو وأسرته فى حياتهم العملية لكنه إذا أخرج للناس نتاجًا ثقافيًا أخرجه ليتجه به مع سواد الناس فى تيار واحد ؛ والحياة مليئة بصور ونماذج لهذا النوع .

القسم الثانى : الفريق الذى يدعو إلى التغيير فى جرأة لا يبتغى من ورائها إلا أن ينقل للناس ما يظنه صوابًا وخيراً ، ورؤية هذا الطريق رؤية مستقبلية وحتى إذا هى رأت وجوب استحضار ماضينا فى وعينا وفى وجداننا فلابد أن يكون ذلك توسلا بذلك الماضى ليزيدنا عزمًا على رؤية مستقبل يتفق مع هويتنا القومية ، حتى لا نجعل من أنفسنا أمساخًا شائهة .

القسم الثالث : فريق لا ينتمى إلى أولئك ولا نحو هؤلاء ، بل يشطح وحده فى وديان من الفكر ومن الفن ، ومن الأدب لا هى متصلة بماضينا ولا هى متصلة بمستقبلنا وإنما هى على الأغلب مستوحاة من أفكار الأخرين وفنونهم وآدابهم دون بذل الجهد الإبداعى الذى يطوع تلك الروافد تطويعًا يجعلها متجانسة مع نسيجنا القومى . ومما يؤسف له أن الفريق الأول صاحب الكلمة العليا فى حياتنا الثقافية وسبب مباشر من أسباب التخلف وعائق خطير من عوائق التقدم ، وما نسعى إليه خلال الدعوة إلى النهوض والإصلاح والتنوير هو تحجيم هذا الفريق وتهيئة المسرح الثقافى للفريق الثانى الذى يتحمل وحده مسئولية تحقيق أهداف التقدم .

أولا : أساليب التنوير كما أرتضاها زكى نجيب محمود :

(أ) البحث عن الجذور : لقد انشغل صاحبنا بالبحث عن « الجذور » وذلك بهدف تعميق الإحساس بحجم الأوضاع الثقافية السائدة فى مجتمعه ، باعتبار أن ذلك من أهم مقدمات الدعوة إلى التنوير ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « ولقد أراد له ربه أن ينشغل فى شيخوخته بالبحث عن « الجذور » بل وما قبل الجذور من « البذور » التى انبثقت منها فروع لا أول لها ولا آخر ، من ظواهر الضعف ، والتفكك ، والتراخى ، فى حياتنا الحاضرة أفراداً وجماعات ، فلئن حق لذلك الشاب (زكى نجيب محمود) فى شبابه البعيد البعيد ، أن يأخذ منه القلق مأخذه ، كلما قارن بين « هم » (الغرب) و « نحن » العرب » ، فلقد جاءت حياتنا الراهنة بما هو أفدح وأخطر ، مما يدعو إلى القلق وإلى البحث عن العلل »[٢٧] إن صاحبنا يحاول أن يصور حياة المجتمع فى مرحلة شبابه وحياة المجتمع اليوم ، والمقارنة بين الحالين فيما يختص بحياتنا الثقافية وينتهى إلى أن القلق الذى ألم به فى شبابه يتضاعف اليوم ويزداد حدة بسبب تدهور أحوالنا الثقافية .

فالمجتمع فى شبابه : كان مليئًا بعلامات مضيئة إلا أن ضوئها كان خافتًا باهتًا إلا أنه فى النهاية ضوء . « كان يستطيع أن ينظر حوله ليرى أعلامًا يشقون فى حياتنا الجديدة طرقًا جديدة : اقتصاداً مصريًا بعد أن لم يكن ، فنونًا جديدة ، من موسيقى إلى تصوير ونحت ، بعد أن لم تكن ، تصوراً جديداً لأدب جديد ، من رواية ، ومسرح شعرى ومسرح نثرى ، ومبادئ جديدة لنقد أدبى وفنى جديد ، وإحياء واع لبعض تراثنا ، يصاحبه اعتراف أوعى من بحار العصر الجديد ، نعم - كان ذلك الشاب فى شبابه القلق - يستطيع أن ينظر حوله ليرى هذا كله ، ومع ذلك أقلقه أن يرانا فى كثير جداً من ذلك الجديد والتجديد ، إنما نقف عند

حدود النقل والمحكاة ... كان ذلك الموقف السلبى من حضارة العصر « وأعنى الموقف الذى يأخذ من النتاج الحضارى الذى أنتجه آخرون » ثم لا يضيف عنده ولا يعطى »[٢٨] لقد كانت بواعث قلقه أننا لانبدع ، بل يبدع الآخرون ونحن نكتفى بالأخذ عنهم .

المجتمع الآن فى شيخوخته : إن قانون الحياة كان يحتم علينا أن نتطور ، وأن نتقدم خطوة للأمام ، ولكن للأسف الشديد سرنا فى عكس الاتجاه وكسرنا قانون الحياة ، فتخلت عنا الحياة . إنه إذا ما نظر حوله رأى « شبابنا الآن وقد تحولوا من سلبية النقل والمحاكاة فى حركة البعث ، إلى سلبية أخرى خانقة حتى الموت ؟ أنهم يرفضون العصر ، ثم هم لا يفهمون الماضى، وبين هذا الفهم الغائب وذلك الرفض الغبى البليد ، يقضون حياتهم فى وخم متثائب حينًا ، أو فى سخافات ينشطون بها نشاط من يهدم وليس نشاط من يبنى »[٢٩] وهـذا لا يعنى أن نغض الطرف عن بعض هؤلاء الشباب الذى يعمل ويعرق ويكدح فى المزارع والمصانع، وهؤلاء الذين هاجروا للعمل فى بلاد قربت أو بعدت ، لكن الغالب الأعم السائد فى المجتمع ذلك القطاع السلبى من قضايا ومشكلات العصر « ثم زاد علينا فى مرحلتنا الحاضرة ، ملايين أخرى ممن أخذهم الضعف ، فأخذهم العجز ، فلجئوا إلى تطرف جاهل مجنون ، ينحازون به إلى اليمين مرة وإلى اليسار مرة ، غير عابئين بما ينطوى عليه هذا التردد بين الطرفين ، من تناقض فى الفكر وتخبط فى العمل »[٣٠]، ماذا يفيد هذا الضرب من المقارنة ؟ أنه محاولة لاستنهاض الهمم واستثارة المشاعر ، وتحريك الماء الراكد ، فمعرفة الحقيقة وإن كانت مرة أفضل ألف مرة من أن نغرس رؤسنا فى الرمال وندعى ماليس لنا .. أن صاحبنا يحاول من خلال البحث عن « الجذور » و « البذور » أن يعيد للأرض صلاحيتها ، وأن يغسلها من الأملاح التى أفسدتها لكى تزرع من جديد ويكون الحصاد من جنس الزرع .

(ب) توحيد الصور الثقافية وتثبيتها : لقد بذلت محاولات لتحقيق هذا الهدف من أهمها:

١ - زيادة عدد المتعلمين زيادة سريعة ، وهى زيادة حدثت فى الكم لا فى الكيف والمستهدف هو أن تتحقق هذه الزيادة كمًا وكيفًا ، وهذا لا يتم إلا بتدريب الناشئة على استخدام المنهج ، خاصة المنهج العلمى ، وذلك يعنى تدريب المتعلم على منهج التفكير المنتج .

٢ - زيادة مساحة الحرية ، وإطلاق الملكات من القيود التى كبلتها سواء فى باطن النفس أو فى خارجها .

٣ - بناء الأحكام على حقائق محسوسة إذ من العبث أن نعيش فى عصر يفوح هواؤه بالعلم والعلماء ، وتدار أداته فى الأنابيب والمعامل ، ثم نقف حيال ذلك كله ، موقف المتحدى ، فنطرح وراء ظهورنا وسائل العلم وأساليب العلماء ، وأبسط هذه الوسائل والأساليب أن نبنى أحكامنا على حقائق محسوسة ملموسة ولا نقيمها على خيال واهم ، ورأى عابر ، ينبغى لك أن أردت اليقين أن تبسط الحقائق أمام نظرك أولا ، لتهتدى بهديها ، وتنتزع منها الحكم الصحيح »(٣١).

٤ - نبذ التعصب المذهبى ، حيث أن التعصب يؤدى إلى التنافر والصراع العقيم وهو علامة من علامات غيبة العقل « ستظل الدنيا إلى أبد الآبدين فى هذا الضلال العقلى ، وهى أن تظن جماعة أن دينها خير دين ، ومذهبها السياسى خير مذهب ، وأصلها أشرف الأصول »(٣٢).

(جـ) الحرص على الأخذ بمنهج العلم : يخلط كثيراً من الناس بين حصيلة الحقائق العلمية التى يحصلها الدارسون من ميادين العلوم المختلفة وبين المنهج الذى بواسطته استطاع الإنسان أن يصل إلى ماقد وصل إليه من حقائق وقد ساد فى مجتمعنا انفصام عجيب معيب بين العلم من جهة ومنهجه من جهة أخرى مما تولد عنه ضروب من الأورام الخبيثة فى حياتنا العقلية ، فكان لنا ما كان من بطء شديد فى حركة التقدم مع حضارة عصرنا فى ركضها السريع .

والخروج من هذه الحالة يقتضى حتمية الاهتمام بالمنهج ، وفى تراثنا العربى ما يؤكد أهمية ذلك وضرورته « فأعلام الفقهاء تميزوا عن جمهور القضاة بأن كان لكل منهم منهج رسمه لنفسه ثم ترسمه ، وأعلام النحاة كذلك تميزوا عن جمهور علماء النحو ، بأن كان لكل منهم منهج فى تحديد الصواب والخطأ ، وهكذا قل فى ميادين علم الكلام ، وعلوم الكيمياء والرياضة وغيرها ، فالفرق الحاسم بين الكبير والصغير فى مجال الفكر العلمى ، هو اصطناع منهج يضعه الكبير ويتبعه فيه الصغير ... وحياة الأمة العربية اليوم ينقصها أن ننظر إلى أمورها بمنهج العلم »(٣٣).

(د) مفتاح التقدم مرهون بأصحاب المواهب : يقول زكى نجيب محمود : « عقيدتى الراسخة ، بأن مفتاح التقدم مرهون بأصحاب المواهب ، والموهبة لا تكون إلا فى « فرد » يختلف بموهبته تلك عن سائر الأفراد ، والموهبة لا تكون من المواهب فى شئ ، إذ جاء صاحبها وهدفه أن يحاكى ما هو قائم بالفعل ، إن مجرد المحاكاة العمياء قدرة يشترك فيها القردة ،

فليست هى إذن بموهبة يعتز بها صاحبها وتعتز بها أمته كلها عن طريقه ، وإنما خلقت المواهب فى الموهوبين لتكون أدوات حية يغيرون بها الحياة ، فإذا كان غمار الناس يريدون ليومهم أن يجيئ صورة مكرورة من أمسهم ، فأصحاب المواهب - كل فى ميدان موهبته - لا تستريح جنوبهم على مضاجعها ما لم تتغير على أيديهم أوضاع الحياة إذا كانت تلك الأوضاع قد استنفدت زمانها »(٣٤) ومن هنا وجب علينا « البحث خلال عمليات التربية والتعليم عن المواهب وأصحابها ، أننا إذ نضع جميع المواطنين فى غربال العمليات التعليمية ، بكل درجة من درجاتها ، يجب أن نفتح أعيننا لنرى الموهوب لنضعه بين قوسين فيبرز وجوده وسط الخضم المستور ، وعندئذ ندبر للمواهب طرقها التى تشحذ مواهبها فترهفها ، وإذا نحن أمام مجموعة ضخمة من علماء ، ورجال فن وأدب وفكر وحكم وتنفيذ ، أن تقدم الأمة مرهون بالموهوبين من أبنائها ، وربما كانت الوظيفة الضرورية الموكولة لغمار الناس ، هى أن يقاوموا خوارق المواهب ومغامراتها فيعتدل من الجذب والشد ميزان الحياة »(٣٥) وكلما زادت قدرة المجتمع بمؤسساته على اكتشاف المواهب وصقلها وتنميتها زادت قدرته فى ذات الوقت على الإبداع والابتكار وأصبح قادراً على أن يضيف جديداً لفكر العصر وثقافته .

(هـ) الدعوة للإصلاح : إن أول مدارج الإصلاح كما يرى صاحبنا نقمة وسخط على الحاضر ورغبة فى التغيير وسعى نحو الحقيقة ، وسبيل الإصلاح أيضًا أن نعرف لكل قصاصة قيمتها ، وأن تجد كل قصاصة مكانها من نافذة المجتمع ، فمن لهذه القصاصات البشرية بمن ينسقها أمة منتجة عاملة ؟ (٣٦).

(و) تحليل الأصول الفكرية والأدبية والفنية : إن المرحلة التاريخية التى تجتازها الأمة العربية ، تجعلنا فى أمس الحاجة إلى من يحلل لنا أصولنا الفكرية والأدبية والفنية « ليكشف لنا عن « أسلوبها » ، أى يكشف لنا عن جوهر الكامن وراء ستائر التبصير المختلفة ، فليس الأسلوب بمعناه الحقيقى ...بمقصور على أسلوب الكاتب الفرد أو الفنان الفرد ، لا ، بل ليست هذه الأساليب الفردية بذات خطر كبير ، وأنما الأهم هو أن نعثر على الأسلوب العربى فى عمومه ، أسلوب الحياة وأسلوب الثقافة ، وأسلوب الحضارة ، بالإضافة إلى الأسلوب الفنى العام ، بغض النظر عن خصائص الأفراد المبدعين ، أو خصائص المجالات المختلفة فى دنيا الفكر والفن ... أننا نختصر زمن النهوض إذا نحن قدمنا للجيل الراهن من شبابنا ، حقيقة الأسلوب العربى فى كل مناحى حياته ، وعندئذ فقط لنا أن نتوقع من الموهبين أن يقيموا

بناءاتهم الفكرية والفنية على ذلك « الأسلوب » دون تكرار للموضوعات والمضمونات التى جاءت على ألسنة الأقدمين وسائر مبدعاتهم فى دنيا الثقافة والحضارة »(٣٧) .

هكذا يرى زكى نجيب محمود أننا نستطيع باستخدام هذه الأساليب أن ندفع حركة التنوير فى المسار الصحيح ، وتحديد الأهداف التى تحقق للمجتمع نموه وتقدمه وقدرته على معايشة العصر .

ثانيًا : ملامح التنوير وعناصره : إذا كان « التنوير » بداية ثورة الفكر ، وقاعدة الإصلاح الشامل فإن مسئولية التنوير تقع على عاتق هؤلاء الذين خصهم الله بفضله وجعلهم فى موضع الريادة . وصاحبنا من هؤلاء ، وقد كان أمينًا على رسالته حريصًا على أداء هذه المهمة ، وهو وإن كان قد حدد أساليب « التنوير » ووسائله فقد حدد فى ذات الوقت ملامح « التنوير » وعناصره ، ذلك حتى يمكن قياس قدر نجاح محاولات الرواد فى إخراج الناس من حالة الإظلام إلى حالة الاستنارة ، فبقدر ما يتحقق من عناصر وملامح ، تكون المسافة التى قطعناها فى هذا الطريق معلومة ، مما يدفعنا لمواصلة السير فيه . وأهم هذه الملامح والعناصر ما يلى :

١ - الوعى : يقول زكى نجيب محمود : « إن الصلة الفريدة التى تجعل للإنسان مكانته الممتازة فى هذا الكون العظيم هى ... « الوعى » الذى يعى به نفسه ، ويعى به من هذا العالم المحيط به ، ما يمكنه أن يحتويه طى نفسه ، وكأنه خاطرة من خواطرها »(٣٨) الوعى هو « النور » الذى يملأ أرجاء الوجود كله ، والذى يتصف به الإنسان كغيره من الأحياء (بل والأشياء كذلك) ثم يتميز دونها جميعها باضافة بعد آخر ، هو أنه واع بوعيه ، ثم يضيف إلى ذلك وعيًا أعلى ، وهو وعيه بأنه على ذلك الوعى ، وقد قصد صاحبنا بحديثه هذا عن الوعى أن يشرح ويوضح « كيف يدرك الإنسان هذا الكون إدراكًا واعيًا ، يصبح به الكون فى طوية نفسه نبضة من نبضاتها .. إذا كان ذلك الإدراك الواعى فى الإنسان هو « النور » عرفنا الأساس الذى تقام عليه حركة « التنوير » إذا أردناها « ولقد كان هو الأساس الذى قامت عليه بالفعل حركات التنوير التى شهدها التاريخ ، والتاريخ الحديث بصفة خاصة ، فالمحور الذى يدور حوله « التنوير » أينما حدث أو يحدث ، هو أن تنكشف للإنسان حقيقة نفسه أولا ، وعن هذا الطريق تنكشف أمامه حقائق العالم من حوله » (٣٩)ونستطيع أن نجد الكثير من النماذج عبر عصور التاريخ المختلفة ففى العصور القديمة يقف سقراط فى بلاد اليونان ليقول «أيها الإنسان أعرف نفسك» وفى العصور الوسطى يأتى ذكر أبو حامد الغزالى

مثالا على التحقق بنور اليقين ، الذى فتح أمامه طريق « التنوير » للآخرين ، وفى العصر الحديث يأتى « ديكارت » القائل : « أنا أفكر - إذن - أنا موجود » وكانت هذه العبارة مفتاح «التنوير » وهذه أمثلة توضح جوهر « التنوير » وهو أن يكشف الإنسان حقيقة نفسه . وما يبحث عنه صاحبنا هو رسالة التنوير تجاه الإنسان المصرى أو الإنسان العربى الذى يشمل المصرى وغير المصرى من أبناء الأمة العربية .

يطرح صاحبنا السؤال . ما الذى نعنيه ؟ وما الذى نريده ؟ بقولنا : أن تنوير العربى فى مرحلته الراهنة ، معناه أن تنكشف له حقيقة نفسه ؟ يجيب صاحبنا قائلا : « إننا إذا أردنا فهم عبارة كهذه ، يتحتم علينا أن نضع هذا العربى فى معمعان مشكلاته الحاضرة ، لنرى كيف تجئ ردود أفعاله على المثيرات التى تعترضه وتتحداه ، إذ « النفس » التى نسعى إلى الكشف عن حقيقتها ، لاترى إلا وهى مجسدة فى صور السلوك الفعلى ، الذى يستجيب به العربى لما يحيط به من وقائع وأحداث ، فهل نجده - مثلا - يدقق فى حساب العوامل وتحليلها ، قبل أن يهم بردود فعله ، ليضمن أن تجيئ نتائج فعله مأمونة العواقب ؟ هل نجده على تطابق بين باطنه الذى يضمره من ناحية ، وظاهر سلوكه من ناحية أخرى ؟ هل نراه حريصًا على إثبات وجوده بما ينبغى أن يثبت به وجود أى إنسان ، ألا وهو أن يلقى بزمام حياته آخر الأمر إلى إحكام عقله ، طالما كان الموضوع المطروح مما يتعلق بالحياة العامة المشتركة بين الناس جميعًا ، وليس أمره مقصوراً على حياته الخاصة وما يكتنفها من عواطف وميول ومن غرائز وشهوات ؟ ... إلى آخر هذه الصفات التى من مجموعها تتعين شخصية الإنسان »[٤٠] أن معرفة طبيعة النفس وصفاتها يمكن أولى الأمر من أن يتبينوا مواضع القصور التى أدت إلى مانحن فيه من تخلف - وبالتالى فهم فى هذه الحالة المستنيرة أقدر على رسم الطريق نحو النهوض .

(ب) الوقوف على الجانب السلبى والجانب الإيجابى فى شخصية المواطن العربى :

إن هذا الملمح مرتبط بما سبقه ذلك لأنه لن يكمل للمواطن العربى الجديد كيانه إلا إذا أضاف إلى نفسه صفات ، وتخلى عن صفات . وقد حلل صاحبنا هذه الجوانب وعرض لها على النحو التالى :

(أ) الجانب السلبى : يقول صاحبنا : « إنى لأنظر فأرى سلسلة الخصائص التى يراد لها أن تقتلع جذورها من تربتنا الثقافية ، قبل أن يتاح لنا استنبات زرع جديد ، إنما تترابط حلقاتها ،

فإذا سلمت بالأولى ، كان لزامًا أن تسلم بالثانية فالثالثة فالرابعة »[٤١] أمـــا عن هذه الخصائص فهي :

الأولى : « أول هذه الحلقات وأعمقها جذوراً ، وأكثرها فروعًا ، هي نظرة العربي إلى العلاقة بين الأرض والسماء ، بين المخلوق والخالق ، بين الواقع والمثال ، بين الدنيا والآخرة ، بين المعقول والمنقول - هذه كلها ظلال من موقف واحد وحقيقة واحدة - ونظرة العربي في صميمها هي أن السماء قد أمرت وعلى الأرض أن تطيع ، وأن الخالق قد خطط وعلى المخلوق أن يقنع بالقسمة والنصيب ، وأن المثال سرمدي وثابت وعلى الواقع أن يقسر نفسه على بلوغه، وأنه إذا ما تعارضت الآخرة والدنيا ، كانت الآخرة أحق بالاختيار ، وأن المنقول إذا ما تناقض مع المعقول ، ضحينا بالمعقول ليسلم المنقول »[٤٢] إن مثل هذه النظرة تشيع روح التواكل وتقضي على الطموح وروح المغامرة وتجعل العلاقة بين الإنسان والله أقرب بل هي علاقة الحاكم بالمحكوم ، فالحاكم مطلق السلطان والمحكوم لا حول له ولا قوة ، ولا أمل في التغيير ولا قبل للإنسان بالتمرد على الواقع ، وهي على هذا النحو نظرة سكونية تفتقد روح الحياة . وفي ذلك بلاء عظيم وطامة كبرى في حياتنا الثقافية .

الثانية : إن هذه الحلقة مرتبطة بالحلقة الأولى وتلزم عنها وهي : « أن قوانين الأشياء والظواهر في الطبيعة ، قد تطرد أو لا تطرد ، بحسب ما يشاء لها الحاكم السماوي المطلق ، فليقل العلم ما أراد ، ليقل إن قوانين المطر هي كذا وكذا ، وأن قوانين هبوب الرياح هي كيت وكيت ، ليقل إن الجرثومة الفلانية قاتلة ، وأن العلة الفلانية تلزم معلولها . نعم ، ليقل العلم ما أراد أن يقوله في أشياء الطبيعة وظواهرها - بما في ذلك الإنسان - وسيظل الحكم الحاسم للمشيئة الإلهية آخر الأمر »[٤٣] وهذه النظرة تؤدي إلى إهمال « العقل » بل تنتهي بنا إلى « اللامعقول » فالمدار عند العربي هو للإرادة لا للفكر ، فليس المهم أن « تعقل » ولكن المهم هو أن تريد » بشرط أن تملك القوة التي تنفذ إرادتك ، ومن هنا نشأت الدكتاتوريات في عالمنا العربي ، فالإرادة - بحكم طبيعتها - رغبة وهوى ، لذلك كانت السيادة عندنا للرغبة والهوى .

الثالثة : تلك الحلقة تقع في مجال الأخلاق وهي أيضًا نتيجة لما سبقها من حلقات ، «قوام الأخلاق » عندنا هو « الواجب » لا « السعادة » ولطالما اختلف فلاسفة الأخلاق في أيهما أحق بأن يكون المدار : أنفعل الفعل لأن سلطة عليا قد « أوجبته » علينا ، فلم يعد لنا

محيص عن فعله ، سواء أسعدنا فى حياتنا الدنيا أم أشقانا ؟ أم نفعل الفعل لأن التجربة قد دلت على أنه يعود علينا بالحياة الطيبة ؟ إنها إذا كانت الأولى ، كان « الواجب » هو الواجب، مهما تغيرت ظروف العيش ومهما تطور المجتمع وتبدلت أوضاعه ، وأما إذا كانت الثانية ، كان من حقنا أن نغير من الفعل لنلائم بينه وبين ما يحقق لنا سعادة العيش ورخاءه. وأعود فأقول إننا من القائلين « بالواجب » المفروض علينا من صاحب السلطان - وكان المفروض أن يكون صاحب السلطان فى عليائه من السماء - ثم جاز أن يتمثل فى المتربع على كرسى الحكم من أفراد البشر » (٤٤) وقد نتج عن ذلك أننا نصاب بالفزع إذا قيل لنا لابد فى مجتمع متطور أن يتطور معيار الحكم الأخلاقى على الناس والأفعال بالإضافة إلى ظهور كثير من المفارقات فى حياتنا إذ انسلخ الواقع عن دنيا القيم الأخلاقية ، فصار الكلام شيئًا والفعل شئ آخر ، ثم استشرى النفاق فى حياتنا .

الرابعة : والحلقة الرابعة هنا امتداد أيضًا للثلاث السابقة ، لكنها تتجسد فى دنيا الفن ، فصارت حياتنا الفنية إنعكاسًا لهذه النظرة الشاملة ، فكانت الأولوية فى حياتنا الفنية كلها - بوجه عام - هى لسلامة الشكل لا لحيوية المضمون .

هذه جذور يجب أن تقتلع من أصولها ، إذا أردنا للمواطن العربى أن يولد من جديد(٤٥).

(ب) الجانب الإيجابى : إن هذا الجانب يتمثل فى ضرورة التخلى عن هذه الخصائص السلبية « فإذا ما خلت التربة من هذه الشوائب - السابق ذكرها - بذرنا بذوراً أخرى لتنبت لنا نبتًا آخر ، وأن تحل ثنائية جديدة تقوم على العلم والحرية (٤٦).

(جـ) احترام العقل وتقديره : الإنسان بالعقل إنسان ، ذلك أنه مناط التكليف ، وقوة الفعل والتمييز ، وأساس الإبداع والابتكار ، إذ غاب العقل غابت المعرفة الصحيحة وأصيبت الحياة بالشلل التام ، لكن ماذا نعنى بالعقل ؟ سؤال هام قبل الخوض فى غمار البحث عن أهمية احترام العقل وتقديره . وتعريف العقل يتوقف على معرفة الرؤية الفلسفية التى ينطلق منها الباحث ، فإن كان الباحث « مثاليًا » أو « عقلانيًا » . كان معنى « العقل » هو أن يولد الإنسان وفى فطرته مبادئ أولية تقام عليها بعدئذ كل طرائق البرهان ، كأن تولد - مثلا - وفى فطرتك علم بأن النقيضين لا يجتمعان معًا فى شئ واحد ومن جهة واحدة وفى لحظة بعينها ... ومن قبيل هذه المبادئ التى يزعم المثاليون والعقلانيون أنها مجبولة فى الفطرة ، أن يكون الشئ الواحد ذا هوية واحدة مهما تعددت ظواهره ، وهكذا ، وعلى أساس طائفة من

هذه المبادئ الأولية الفطرية يمكن للإنسان « العاقل » أن يقيم بناء « المنطق » بشتى صوره المجردة وسيلة فى استدلال صورة فكرية من صورة فكرية أخرى ... والعلاقة .. بين فكرة وفكرة علاقة « ضرورية » الصدق ... فالعقل عند هؤلاء الناس لا يتمثل إلا فى توليدنا للأفكار بعضها من بعض ، أما أن تقول لهم أن من أحكام « العقل » كذلك ما نبنيه على مشاهداتنا ومن تجاربنا ، فهم لايترددون عندئذ فى أنك قد استخدمت كلمة « العقل » فيما لايجوز استخدامها »(٤٧).

هذا عن معني العقل عند المثاليين والعقلانين . أما معنى العقل عند التجريبيين « كلمة تقال لوصف طريقة السير من نقطة الابتداء إلى نتيجة يوصل إليها ... والذى يهمنا من هذا كله ، هو أن العقل عندنا هو النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها أو نستدل منها إما لزومًا يقينًا فى حالة الرياضة ، أو استدلالا ترجيحيًا فى حالة العلوم الطبيعية»(٤٨).

والملاحظ أن زكى نجيب محمود ينزع منزع التجريبيين فى تعريف العقل ، ذلك أنه من أصحاب ثقافة الحركة لا من أصحاب ثقافة السكون ، وهو من الذين يعتدون بالحواس كمصدر من مصادر المعرفة ، لكن عن أى عقل يبحث هل عن العقل الحر أم العقل المقيد ؟ إنه بالطبع من أنصار « العقل الحر » فحرية العقل مقدمة على حرية الجسد « إن فاقد عقله لا يحسب ذا وجود إنسانى ، لا فى شريعة السماء ولا فى شرائع الناس ، ففى حرمانه من عقله المفكر حرمان من آدميته ، إذ لا يبقى إلا مقومات الحيوان والنبات ، وليس ثمة من فارق كبير بين عقل مفقود ، وعقل موجود ولكنه معطل عن أداء وظيفته بما يفرضه على نفسه من معوقات التفكير ، وذلك أن تضيف إلى كلمة « التفكير » صفة كونه « حرًا » أو لا تضيفها ، لأن الحرية متضمنة فى معنى عملية التفكير ، كما تتضمن الزيتونة زيتها والوردة أريجها »(٤٩) وقيود العقل فى حياتنا كثيرة مما نتج عنها أزمة العقل العربى . يقول صاحبنا : « إنه لا عجب أن تعرض « العقل » ويتعرض فى حياتنا لأزمات لا تنتهى ، فالرأى العام عندنا قوة ضاغطة ، لا يجرؤ على عصيانها علنًا إلا مغامر ، وهو رأى عام تسوده اللاعلمية ... فانتشر فيه من الخرافات ماشاء لك خيالك أن تنتشر ، وأنت فى ذلك بمأمن من الخطر ، بل يرجح لك أن تحمل على الأعناق لتوضع فى مكانه رفيعة تتناسب مع قدرك العظيم ، لكن حاول أن تلقى ضوءًا على فكرة مقبولة عند الرأى العام ، بحيث تحيط الفكرة بشئ من الريبة فى وضوح معناها ، وعندئذ لا تدرى ما عسى أن يصيبك من عدم الرضا ، وماذا يبقى للعقل من طبيعته

إذا سلبته حرية الحركة الفاعلة ، فيفرض مايشاء من فروض ، وهو قول يساوى أن تقول إنه حر فى تصور الأهداف ، ليبحث لها بعد ذلك عن الوسائل الموصلة إلى تحقيقها ومع ذلك فحياتنا كما يحياها جمهور الناس ، ويحصنها رأى عام قادر على طمس أى صوت يرتفع ليغير الحياة نحو ما يظنه الأفضل . ليس « العقل » وطريقته فى التفكير العلمى حكراً على هذا العصر وحضارته ، بل هو جزء من الفطرة البشرية كثيراً ما يجعلونه أقوى أجزاء تلك الفطرة دلالة على ما يتميز به الإنسان دون سائر الأجناس والأنواع الحية »[٥٠] والحقيقة أن العقل يعمل بطريقتين لا ثالث لهما :

الطريقة الأولى : هذه الطريقة يبدأ العقل السير فيها بأن يجعل نقطة ابتدائه كلمات بعينها ، ... أننا نعنى كذلك شتى صنوف الرمز ، مثل الأرقام أو الحروف التى نستخدمها فى عالم الرياضة مثلا .. فى هذه الحالة يجد العقل أمامه عبارة مركبة من كلمات أو من رموز ، ويريد أن يصب عليها عمله الفكرى ، فليس أمامه إلا أن يستخرج من تلك العبارة مضامينها التى تكمن فى مفهومات رموزها . إن العقل فى هذه الحالة لا يتبرع بفكرة من عنده ، بل مهمته هى أن يفض الأغلفة التى تستر المعانى داخل رموزها ... والتفكير العقلى هنا معناه هو إخراج تلك الكوامن لنأخذ منها ما نريد ونرفض مالا حاجة لنا به .

الطريقة الثانية : العقل هنا يجعل نقطة ابتدائه معطيات تعطاها حواسنا الظاهرة أو حواسنا الباطنة ... أننا نعنى كذلك تلك المعطيات التى تستخدم لتحصيلها أجهزة مختلفة تساعد حواسنا المجردة كالمناظير بالنسبة لحاسة البصر ، ومكبرات الصوت بالنسبة لحاسة السمع ، وهكذا ... إذ أن عمل العقل فى هذه الحالة الثانية ، هو محاولة الكشف عن الروابط التى عساها أن تكون قائمة بين مجموعة الأشياء التى رأيناها أو سمعناها ، أو أدركناها بأية حاسة أخرى من حواسنا ، لأننا إذا عرفنا تلك الروابط ، كنا بمثابة من وجد تفسيرا يفهم به ما كان قد شاهده من ظواهر وأحداث .

هذا عن سير العقل فى أدائه لعمله[٥١] وما نريد التأكيد عليه هو ضرورة الاحتكام إلى العقل فى أمور حياتنا ، إذ أن ذلك مقياس التقدم هذا الاحتكام إلى مقاييس العقل وحده قد يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور ، فربما ظهر فى مجال السياسة ، أو مجال الحرب ، أو مجال التشريع ، أو فى مجال العلوم الطبيعية ، لكن هذه المجالات المختلفة إن هى إلا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو أن يكون الحكم للمنطق العقلى وحده دون سواه ، فهذه العقلانية فى وجهة النظر هى التى نراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا نراها

فى أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، وليس هذا الذى نسميه علمًا ، إلا عقلانية اتخذت لها منحى معينًا من مناحيها الكثيرة ، فلربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الأفكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضع الأعم منها فوق الأخص ، كما حدث لليونان الأقدمين ، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحى من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة نستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوربا فى عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الإنسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم »[٥٢] وتقدير العقل واحترامه يعنى أن قبول الأشياء ورفضها لم يكن قائمًا على التقاليد الموروثة قيامًا أعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين على حكم العقل ومنطقة بعيداً عن العواطف من حب أو كراهية ، أو رضى وسخط ، وهذه النظر العقلانية فى أمور الحياة ينتج عنها صفات فرعية كثيرة منها :

١ - أن تتخذ الأشياء نسبها الصحيحة بعضها من بعض .

٢ - إيثار الآجل على العاجل ، إذا كان فى العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير ، أو كان فى الآجل خير كثير قد يسبقه شئ من ألم وتضحية .

٣ - رد الظواهر إلى أسبابها الطبيعية .

٤ - النظرة إلى الواقع كما هو واقع ، وتغييره إلى واقع جديد إذا أردنا ذلك .

٥ - حب الإنسان للمعرفة ... فالعقلانى فى نظرته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل لا يصده عن ذلك شئ من التحريم الذى يفرضه البدائيون على أنفسهم .

٦ - ألا نجعل الماضى مقياسًا للحاضر ، وكيف نجعله مقياسًا للحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها .

٧ - الخروج من نمط أضيق نطاقًا إلى نمط أوسع أفقًا وأرحب إطاراً .

على هذا النحو يكون سلطان العقل هو مدار القياس لدرجات الحضارة « فقل لى كم عقلت أمة فى تدبيرها لأمورها ، أقل لك كم صعدت فى مدارج التحضر ، وأقول سلطان العقل ولا أقول مضاء الإرادة ، فالأولية فى البناء الحضارى للعقل وفكره ، قبل أن تكون للإرادة وفعلها ، نعم إنه لابد من التفكير العقلى من إرادة تفعل ، فمن ذا الذى ضمن لنا ألا يجيئ فعلها تخبطًا أهوج ... العقل هو وحه الفيصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الإنسان سيد مصيره » [٥٣].

هكذا يكون الموقف الحضارى يستند أول ما يستند إلي العقل .

(د) الفصل بين الدين والفلسفة : إن الخلط بين الدين والفلسفة سمة من سمات التخلف أما عن المجتمعات المتحضرة فهى تدرك أهمية الفصل بين ما هو دين وما هو فلسفة . ويجدر بنا أولا أن نسأل مع صاحبنا ما الفلسفة ؟ والجواب « هو أن الفلسفة منهج فكرى ، يبدأ دائمًا من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس ، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح ، ليصل آخر الأمر ، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح - من جهة - وتشير بالتالى إلى ماكان ينبغى أن يكون »(٥٤) الفلسفة إذن منهج بينما الدين مذهب وعقيدة وهو يحدد المثل الأعلى من خلال وثائقه (الوحى المنزل) فبينما تتنزل الرسالة على الرسول لتبليغها للناس ودعوتهم إلى تشريعاتها نجد « أن عملية التفكير الفلسفى عند الفيلسوف ، إن هى إلا « منهج » يستطيع به أن يرد فروع الحياة من حولة إلى أصل فكرى واحد ، يصل إليه بعمليات من التحليل المنطقى لما يراه ، كى يستخرج من جوف الأمور الواقعة ما هو مضمر فيها من دلالات ، ومن شأن الفيلسوف فى أى عصر ، أن يثبت ما قد وصل إليه ، إما تلقينًا لتلاميذه ، وإما كتابة يدون بها ما قد رأى ، وتتراكم هذه التدوينات من مختلف الفلاسفة ، فى مختلف العصور ، حتى يصبح بين أيدينا - نحن الورثة - ماهو فى حقيقة أمره، تاريخ للفلسفة ، وعلى الدارسين لهذا الفرع من الميراث الفكرى ، أن يلموا بذلك التاريخ ما استطاعوا دقة وشمولا . لكن كل فيلسوف ممن ورد ذكرهم فى هذا التاريخ ، إنما هو رجل عنى بعصره هو ، إذ رأى حوله من ظواهر الحياة والكون ما رأى ، بل وما يشاركه فى رؤيته عامة الناس ... ليس المهم فى الفلسفة ماذا يكون موضوع البحث ، بل المهم هو المنهج الفكرى الذى ينصب لى أي موضوع يختاره الباحث »(٥٥) . هل الدين كذلك بالحقيقة لا ، فالدين لا دخل للبشر إلا فى فهم مقاصد الشارع الذى وضع الضوابط ، ثم أن الدين - خاصة الإسلام - لم يقف عند عصر بعينه ولا عند جيل دون جيل ، بل الدين يتسم بالشمول والعموم وقد قدم صاحبنا مقارنة بين الدين والفلسفة قائلا : « إن الفيلسوف إذ يبنى بناءه الميتافزيقى ، فإنما يقيمه على مبدأ من عنده وأن أى فيلسوف آخر من حقه كذلك أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده ، وبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها . وأما فى حالة الدين فالأمر مختلف أشد ما يكون الاختلاف ، لأن البناء الدينى قائم على وحى منزل ، وليس من حق أحد آخر أن يبنى دينًا على شئ آخر من عنده ، اللهم إلا إذا كان خارجًا على هذا الدين ، وعندئذ يحسب له حساب ، فبينما تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد الفلاسفة ، يظل البناء الدينى واحداً لوحدانية الموحى به والموحى إليه ... الفروق بين الدين والفلسفة واسعة عميقة بحيث يستحيل

أن يخطئها بصر ، والاختلاف بينهما متعدد الجوانب ، فهو اختلاف فى المصدر .... وهو كذلك اختلاف بينهما فى الطريقة التى يتلقى بها المتلقى ما يقدم إليه ... وهو فوق هذا وذاك اختلاف فى الوظيفة التى يؤديها كل منهما » (٥٦).

نخلص من ذلك كله أن الخلط الفكرى الذى أصاب حياتنا الثقافية من خصائص التخلف ، وإذا أردنا أن نلحق بالعصر يجب أن تكون التفرقة بين ماهو دين وما هو الفلسفة واضحة تمام الضوح .

ذلك هو مجمل آراء زكى نجيب محمود فى التنوير والإصلاح ، لقد أراد أن ينقذ حياتنا - الثقافية خاصة - بريئة من عوامل الضعف والتخلف والتشتت وقد بذل الكثير من الجهود ، وتبنى الكثير من المواقف حتى يتحقق هذا الهدف .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٩٦ .

٢ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١١٧ ، ١١٨ .

٣ - المصدر نفسه : ص ٥٩ .

٤ - زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٩٠ .

٥ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٣٥٤ .

٦ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ٩٠ .

٧ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

٨ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٦٤ .

٩ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٩٠ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

١١ - المصدر نفسه ، ص ١٩٤ .

١٢ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٣١٧ .

١٣ - المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .

١٤ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٦٣ .

١٥ - المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

١٦ - المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

١٧ - المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

١٨ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ٩٨ .

١٩ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٢٢٥ .

٢٠ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، ص ١٧٢ .

٢١ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٩٧ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

٢٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ وما بعدها .

٢٤ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٢٢٧ .

٢٥ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٣٢٠ .

٢٦ - المصدر نفسه ، ص ٣٧٣ .

٢٧ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٥٧ .

٢٨ - المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

٢٩ - المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

٣٠ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٣١ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، ص ١٤٢ .

٣٢ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ١٢٢ .

٣٣ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢١١ .

٣٤ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٣٣٣ .

٣٥ - المصدر نفسه ، ص ٣٣٤ .

٣٦ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، ص ٨٠ ، ١٨٩ .

٣٧ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

٣٨ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٣٧٩ .

٣٩ - المصدر نفسه ، ٣٨٣ .

٤٠ - المصدر نفسه ، ص ٣٨٨ .

٤١ - زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ١٩٤ .

٤٢ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٤٣ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .

٤٤ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ .

٤٥ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ .

٤٧ - زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٥٨ وما بعدها .

٤٨ - المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .

٤٩ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٣١٩ .

٥٠ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٣٩ .

٥١ - المصدر نفسه ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

٥٢ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٩٦ .

٥٣ - المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

٥٤ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ١٩ .

٥٥ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ١٥٦ وما بعدها .

٥٦ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١١٥ وما بعدها .

الفصل الرابع
فلسفة اللغة عند زكى نجيب محمود

أولاً : بين الفلسفة واللغة : إن العلاقة بين الفلسفة واللغة حظيت باهتمام كثيرين من الفلاسفة والأدباء منذ زمن بعيد فلقد شهدت بلاد اليونان القديمة اجتهادات متنوعة ، وصياغات عديدة تؤكد عمق الصلة بين الفلسفة واللغة " وامتاز الإغريق الأقدمون بنظراتهم فى اللغة ، وتناولوا هذه القضية بنظر دقيق فيه كثير من الحذق فتأملوا أصل اللغة وتاريخها ونظامها ، ومن غير شك أن الثقافة اللغوية الحديثة تدين للتراث الإغريقى بشىء غير يسير"(١).

ونستطيع أن نحدد البدايات الأولى للبحث اللغوى عند الإغريق فيما قدمه السوفسطائيون من فنون الخطابة والحوار والجدل وشيوع المحسنات اللفظية وألوان البديع فى أقوالهم بهدف كسب ثقة جمهور الناس واقناعهم فالسفسطائى هو " الحاذق أو الماهر فى فن من الفنون ، ولذلك أطلق على كبار الشعراء والفلاسفة والموسيقيين بل على الحكماء السبعة " (٢) واللغة التى عنى هؤلاء بتعليمها هى تلك اللغة الفنية التى تشع بالإيحاء الذى يأخذ بالألباب ويكسب التأييد ويلقى القبول ، ولقد كانت اللغة هى المدخل الطبيعى لتعليم العلوم الإنسانية، فاتجه " السفسطائيون إلى تعليم جميع العلوم الإنسانية فى مقابل العلوم الطبيعية التى كانت محور البحث فى القرن السادس وأوائل القرن الخامس ، فكان منهم اللغويون الذين يبحثون فى أصل اللغة وأسرارها أهى من ابتكار الإنسان أم من خلق الطبيعة ، ومنهم المناطقة الذين ينظرون فى استخلاص النتائج من المقدمات ، وفى تركيب العبارة ، ومنهم الأدباء الذين يشرحون أشعار " هوميروس " و " هزيود" ومنهم الخطباء مثل " جورجياس" الذى كان يخلب الألباب بسحر البيان ، ومنهم من كان يبحث فى الأخلاق والسياسة والفن والفلسفة الطبيعية"(٣) وعلى الرغم من سوء سمعة السفسطائيين إلا أنهم فى مجال علوم البلاغة قد كان لهم فضل مذكور وغير منكور ، ويرث سقراط ملك السفسطائيين بالرغم من هجومه عليهم ومعارضته لهم ، فسقراط من أبرز من أجاد صناعة البيان وكان يعلم فى الملاعب والبساتين ويغشى دور الأثينيين .

وهنا يقف زكى نجيب محمود وقفة جادة مع فلسفة " سقراط " ليوضح أولاً : المنهج الجديد الذى ارتضاه لنفسه وأثر سقراط فى تشكيل ملامح هذا المنهج . وثانيًا : ليوضح " فلسفة

اللغة عند سقراط " إن صح هذا التعبير . فيقول :- " كان صاحبنا قد فرغ فى أوائل ثلاثينيات القرن ، من ترجمة المحاورات السقراطية الأربع ، وقد تركت فيه أعمق الأثر من عدة وجوه ، فأولا وقبل أى شيء آخر ، كانت تلك الوقفة مع شخص سقراط كما تجلى فى محاوراته تلك ، هى بمثابة الخطوة الأولى على طريق تربيته تربية منهجية ، تمهد له السبيل إلى نشاط فكرى مستقيم " (٤). . لكن كيف حدث ذلك ؟ وما علاقته بفلسفة اللغة ؟ يجيب زكى نجيب محمود قائلاً : " .. ذلك أن الفيلسوف قد حاول مع محاوريه – لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى – أن يحددوا معانى الكلمات التى يستخدمونها فى مجالات الحياة الجارية ، وإلا فهل يعقل أن يتحدث ناقد عن أثر من آثار الفن وهو لايدرى بأى الخصائص يتميز الفن"؟ وهل يعقل أن يتشدق سياسى بالديمقراطية ، حتى إذا ما سئل عن الديمقراطية عجز عن الجواب؟ وهل يعقل أن يجد الشاب " أو طيفرون " فى المحكمة مطالبا بانزال العقاب الملائم على أبيه ، لأن أباه قد طرح بأحد عبيده فى خندق فقتله ، حتى إذا ما سأله سقراط ليحدد له معنى " التقوى " التى أتهم أباه بالخروج عليها ، لم يجد الشاب للسؤال عنده جوابًا ، سوى أن قال لسقراط : إن التقوى هى عمل كهذا الذى أقوم به الآن ، وهنا قدم الفيلسوف للشاب فى إيجاز ، ما يعلمه بأن " العلم " الصحيح بحقيقة من الحقائق لايكون بذكر جزئية تندرج مع غيرها من جزئيات السلوك لتكون هى الأمثلة العابرة على الحقيقة العلمية لفكرة من الأفكار فقد كان واجبًا عقليًا على " أوطيفرن " قبل أن يتهم أباه فى المحكمة بأنه قد خرج على حدود " التقوى " فاستحق العقاب ، أن يعلم أولاً تعريف " التقوى" تعريفًا محكمًا ، يكون بعد ذلك هو المرجع الذى تقاس إليه جزئيات السلوك البشرى ، لنميز فيها بين التقى والفاجر " (٥).

وهذا يعنى أن سقراط كان مهمومًا بالبحث عن " المعنى الكلى" للألفاظ ، وكان هذا هو أول الدروس التى تعلمها زكى نجيب محمود ثم تراكمت لديه المعارف وتعمقت التجارب ، حيث وجد فى التحليلات المعاصرة ما يضيف إليه إضافات تزيده اقترابًا من الدقة العلمية كما ينبغى لها أن تكون .. والنتيجة التى انتهى إليها " أن سقراط – وجميع فلاسفة اليونان مع معظم الفلاسفة قبل عصرنا هذا الذى نراه متمثلاً فى القرن العشرين كله ، وما قبله من عقود القرن الماضى الذى سبقه – أقول إن هؤلاء جميعًا كانوا على ظن بأن المعنى الكلى الواحد ، يعد حقيقة عقلية مستقلة بذاتها ، ويمكن تعريفها وتحديدها ، كالمعنى الكلى الذى شغل به سقراط مع الشاب الذى قابله فى ساحة المحكمة يتهم أباه ، وهو معنى " التقوى " ويجرى مجراه كل المعانى العامة : الحرية ، العدالة ، المساواة ، الصدق ، الوفاء ... إلخ ، ولم يكن أحد من هؤلاء قد أدرك حقيقة الأمر ، كما كشف عنها التحليل الرياضى فى العصر القائم ألا

وهى أن أى معنى من هذه المعانى العامة ، إن هو واقع أمره إلا تكثيف لجملة كاملة ضغطت فى مفرد لغوى واحد فاذا أردنا أن نرفع عن الفكرة تكثيفها لتظهر عناصرها المضمرة اضطررنا عندئذ أن نبحث عن مبتدأ للخبر الموجود فى المعنى المتمثل فى الوحدة اللغوية التى بين أيدينا"(٦). . على هذا النحو كان سقراط بما يمثله من البحث عن حقائق الأشياء ، ومفهومات الألفاظ ودلالتها الفكرية للوقوف على المعنى الكلى للفظ .. مقدمة أساسية لمنهج زكى نجيب محمود فى تحليل اللغة وهذا ما يؤكد عليه حين يقول : " إنه لايجوز لصاحب الفكر العلمى ، أن يستخدم اسما ما ، إلا إذا سبق ذلك علمه بما يسميه ذلك الاسم ، وإنه لكثير جداً ما يحدث لصاحب الفكر الغامض المهوش ، أن يملأ شدقيه بكلمات وعبارات على حساب إنها فكر من الفكر بمعناه الصحيح ، فاذا طالبته أن يصور لك تفصيلات الموقف الحى ، الذى يتصور وجوده من خلال كلماته ، عجز عن التصوير نتيجة لعجزه عن التصور ، ومن هنا ندرك دقة الفقهاء المسلمين حين أدركوا أن " الحكم على شىء فرع عن تصوره " - كما قالوا - أى أنك لايحق لك حكم مالم تكن قد كملت لك الصورة الذهنية لحقيقة من الحقائق ، بتفصيلاتها الأساسية التى يتيح لك أن تتصور كيف يكون موقع الأشياء فى عالم الأشياء إذا صدق ذلك التصور الذهنى المزعوم ، لقد كان ذلك ، نفسه ما يتضمنه منهج الفكر الرياضى ، والفكر العلمى المتصل بالعلوم الطبيعية كذلك ، على ما بين الحالتين من أوجه الاختلاف "(٧). وهذا يعنى أن سقراط مع غيره من الفلاسفة اللاحقين له قد اصطنعوا منهجًا يعتمد على دقة المعنى إذ أنهم " يبحثون عن دقة المعنى لأى معنى من المعانى العامة ، مثل قولنا "حرية" و "عدالة بل وفيما يختص بالأسماء التى نشير بها إلى أنواع الكائنات مثل قولنا " شجرة " و " نهر" يفكرون على منهاج الفكر الرياضى ، ففى العلوم الرياضية تنتقل الحركة العقلية من فكرة إلى فكرة دون أن يعنى الرياضى بالوقائع الفعلية التى تقع فى دنيا الإشياء " (٨). ولعل ذلك ما يفسر موقف سقراط من هؤلاء الذين أجادوا استخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية " منذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه ، فالذين وجهوا الاتهام إليه هم كما قال ، مذنبون باستخدام الفصاحة وإلقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية " (٩). إذ أن الانصراف إلى العناية بهذه المحسنات ينتهى بالمتحدث إلى إهمال المعنى وغياب المفهوم . لم يشغل سقراط نفسه بتجويد العبارات .. بل كانت الفلسفة عنده تعنى البحث تعنى أن هناك أشياء يمكن أن ترى وأن تقال ، وإلا كانت مجرد ثرثرة وهراء وسحب نعيش فيها . لقد خرج زكى نجيب محمود بعد فراغه من ترجمة أربع محاورات لأفلاطون ، وكلها وثيقة العرى بحياة سقراط الحقيقية ، قبل محاكمته ، وفى محاكمته ، وبعد محاكمته إذ حكم عليه بالموت " خرج بتلك

الترجمة ومصباح جديد فى يده هو المصباح الذى يتغلغل بضيائه فى المدركات العقلية ذات الأهمية الخاصة فى قدرة الإنسان على فهم المعانى فهما صحيحا ودقيقا على أن المصباح الذى خرج به صاحبنا من معايشته لسقراط ... لم يتجاوز منهج التفكير كما عرفته العصور السابقة جميعًا قبل النهضة الأوروبية إلا استثناءات متناثرة لا تؤدى إلى حكم عام ، وأعنى ذلك المنهج «الرياضى » الذى يضع فروضه فى أى موضوع أراد أن يجعله مجالاً لبحثه ، ثم يستخرج من تلك الفروض المقدمة نتائجها بطريقة التوليد ... ومع ذلك فليس الذى خرج به صاحبنا قليل الشأن ، بالرغم من أنه كان لابد له أن ينتظر نحو عشرين عامًا بعد ذلك ، ليسعده الحظ بأن تقدم إليه الدراسات الحديثة ما يكمل به المنهج السقراطى فتكتمل له الصورة « رياضة » و «طبيعة » وما يندرج تحتهما من فروع العلم والمعرفة على اختلافها نعم ، لم يكن المصباح السقراطى الذى خرج به قليل الشأن فى تنويره .. والسعى وراء مزيد من المعرفة بطبائع الأشياء وحقائق المعانى ، هو بمثابة الجوهر فى حركات « التنوير » [١٠]. على هذا القدر من الأهمية كان سقراط بمنهجه القائم على ضرورة معرفة طبائع الأشياء وحقائق المعانى أحد أهم المداخل الرئيسية لتشكيل البناء اللغوى الفلسفى عند زكى نجيب محمود ثم يأتى دور « أفلاطون » الفيلسوف الأديب الحالم الباحث عن الحقيقة الكلية المطلقة فى توثيق عرى العلاقة بين اللغة والفلسفة " إن تأثير أفلاطون فى الفلسفة هو الأرجح أعظم من تأثير أى شخص آخر، فأفلاطون الذى كان وريثًا لسقراط والفلاسفة السابقين له ، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو ، يحتل موقعًا مركزيًا فى الفكر الفلسفى ، ولا شك أن هذا هو الذى دعا عالم المنطق الفرنسى ، أ . جوبلو E . Goblot إلى القول إن ما نجده لدى أفلاطون ليس واحداً من مذاهب الميتافيزيقا ، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة .. ومن المهم عند دراستنا لأفلاطون ، أن نتذكر دائمًا الدور الرئيسى الذى تلعبه عنده الرياضيات "[١١] . ومن المعلوم أن فلسفة اللغة قد ارتبطت بدراسة الرياضيات من حيث المنهج واستخدام الرمز للدلالة على المعنى، فإذا ما أضفنا إلى هذا الجانب الرياضى جانبًا هامًا آخر يمثل جوهر فلسفة أفلاطون وهو نظريته فى المثل ، لأدركنا قيمة فلسفة أفلاطون فى مجال اللغة وخاصة عند التوقف على معالم نظريته فى الفن والتى يأتى الشعر كواحد من أبرز ملامحها .. وتأتى نظرية المثل هذه كى تجسد مفهوم الفلسفة عند أفلاطون " إن أفلاطون يعرف الفلسفة أنها رؤية الحقيقة .. وجواب أفلاطون عن هذا السؤال : ما هى الحقيقة ؟ بعد أن قسم الموجودات إلى حقيقة وظاهر، أن الحقيقة هى المثل ، وأن المحسوسات إن هى إلا مظاهر لتلك المثل وليس معنى ذلك أنه وصل إلى الحقيقة بالفعل ... وكل ما جاء فى خلال المحاورات خاصًا بالمثل فإنما هو محاولات

للبحث عنها وتحديدها"(١٢) . وتعتبر نظرية المثل من أخصب المصادر الفلسفية لفهم الخيال الفنى وما يحتويه من عناصر أدبية كالمجاز والاستعارة والكناية .. وكل ما من شأنه أن يرتفع من الحسى إلى العقلى أو من المادى المحسوس إلى اللا محسوس .. ولنظرية المثل " جانب منطقى وجانب ميتافيزيقى ، ففى الجانب المنطقى نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التى تنتمى إلى نوع ما ، والألفاظ العامة التى نطلقها عليها ، وهكذا فان اللفظ العام (فرس) لا يشير إلى هذا الفرس أو ذاك وإنما إلى أى فرس ، أى أن معناه مستقل عن أى فرس بعينه ، وعما يحدث لأى فرس كهذا ، كما أن هذا المعنى لا وجود له فى المكان والزمان ، وإنما هو أزلى ، أما فى الجانب الميتافيزيقى ، فان النظرية تعنى أن هناك فى مكان ما فرسًا (مثاليًا)- أى الفرس بما هو كذلك - فريداً لا يتغير ، وهذا ما يشير إليه لفظ (فرس) ، أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس « المثالى » أو تشارك فيه ، أى أن المثال كامل وحقيقى ، على حين أن الشيء الجزئى ناقص وظاهرى فحسب "(١٣) . وذلك يعنى أن اللفظ له دلالة مطلقة فى عالم المثل وفى ذات الوقت له دلالة جزئية تدل على شخص فى عالم المادة أو الوجود الوهمى من وجهة نظر أفلاطون . والمثل فى النهاية " أصل الوجود والحقيقة معًا «ميتافيزيقية - وجودية ومنطقية - معرفية ، نظرية وعملية فى آن واحد ، إن العقل يفكر فيها بالجدل وبالتركيب « ديالكتيك وسيلليتيك » ، وبالتحليل « أو التقسيم» وبالتأليف «دياريزيه وسنتنزيه » لكن واجبه ومهمته أن يعرفها ، يوجد عها وفيها وبها ... لا ليدير ظهره أو يصرف نظره عن الكائنات المحسوسة المتغيرة ، بل ليحسن فهمها وتقديرها وقياسها بمقياس المثل والنماذج "(١٤) . إن هذه الرؤية الفلسفية لا تفسر لنا الوجود فقط ، وإنما هى تقدم فى ذات الوقت نظرية فى المعرفة ، ونظرية فى اللغة تقوم على النموذج والمثال (المصدر فى اللغة) ثم تستخدم منهج التحليل والتركيب ثم القياس فى جدلية الصعود والهبوط ، فينتقل من المثال إلى الواقع هبوطًا ومن الجزى إلى الكلى صعوداً .

نخلص مما تقدم أن المثال عند أفلاطون هو : " المعنى المعقول الثابت الواحد فى مقابل المحسوسات أو الجزئيات الكثيرة المتغيرة والتى ينطبق عليها هذا المعنى "(١٥) وعلاقة ذلك باللغة إنه يفسر طبيعة العلاقة بين اللغة والفكر من جهة ودور المدرك الحسى للجزئيات فى إبداع اللغة التعبيرية كرمز لهذا المدرك " فالتفكير ينتهى دائمًا إلى لغة ، بل لا سبيل إلى المنطقى والسامى منه بدونها ، وقديمًا قال أفلاطون جملة بقيت خالدة ، هى أن التفكير كلام نفسى "(١٦).

وعلى ضوء نظرية أفلاطون فى المثل عالج زكى نجيب محمود قضية الصورة فى الفلسفة والفن وهى من أبرز القضايا المثارة فى فلسفة اللغة من جهة قدرة اللغة على التجاوز والانتقال من الواقع المادى إلى المثال المجرد ، وقد كانت آراء أفلاطون من أهم الركائز التى حددت هذه العلاقة عند صاحبنا حيث يقول : " يقول أفلاطون ما معناه إن أفراد الكائنات كما نراها فى دنيانا الظاهرة هذه ، يستحيل أن تكون هى الحقائق ، خذ الدائرة مثلاً ، ففى عالمنا دوائر كثيرة، فهناك أقراص من المعدن دائرية ، وقطع من النقود دائرية ، وأرغفة من الخبز دائرية ، وهناك دوائر مرسومة على الورق وغيره ، فهل هذه كلها دوائر حقًا ؟ كلا ، لأننا نلاحظ بينها تفاوتًا ، فالدائرة فى قطعة النقود أكمل منها فى الرغيف ، والدائرة المرسومة بالفرجار على الورق أكمل من دائرة القرش ، وهكذا تستطيع أن تتصور سلمًا متدرجًا من دوائر يعلو بعضها على بعض فى نصيبها من حقيقة الدائرة ، فأين تكون « الدائرة » الكاملة ؟ إنها لا تكون إلا كائنًا عقليًا ، هو الذى نسميه « مثال » الدائرة ، فاذا لم يكن هذا « المثال » العقلى كائنًا بيننا فى عالم المحسات ، فلابد أن يكون هناك عالم عقلى لهذه المثل كلها " (١٧). وعلى هذا النحو نستطيع أن نجرد الكائن الجزئى من كثير جداً من تفصيلاته العالقة به ، وتظل حقيقته قائمة فى المثال العقلى .. وهذا لا نقدر عليه إلا باستخدام اللغة التى تبدأ بالإدراك الحسى الجزئى إلى أن نصل إلى اللفظة التى ترمز لكل الجزئيات المدركة فى عالم الحس . والصياغة الفنية ما هى إلا انتقال من التعيين إلى التجريد وهذا أيضًا شأن الفن . وهذا يعنى أن لغة الفن ليست لغة عادية وإنما هى لغة مثالية ، لكن ماذا نعنى باللغة المثالية ؟ لدينا لغتان يمكننا استخدام إحداهما للتعبير عما نريد قوله أو كتابته ، وهى تلك اللغة الشائعة بين الناس جميعًا ، أما اللغة الخاصة هى اللغة الفنية أو اللغة الجمالية ، وهذه خاصة بالفنانين من الأدباء، واستخدامهم الألفاظ اللغة لا يخرج عن نوعين من الكلمات : -

أ - « فاما أن تستخدم كلمات لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً : « لون أصفر » أو تقول « خط مستقيم » .

ب - أو أن تستخدم كلمات ليس لها دلالات محسوسة فى أجزاء العمل الفنى المعروض ، كأن تقول مثلاً عن لوحة ما إن فيها « حياة » (١٨).

على هذا النحو تأتى الألفاظ لتعبر عن الواقع بالإضافة إلى البعد الباطنى الذاتى للناقد أو الأديب .

ومن هموم زكى نجيب محمود فى هذا السياق إبراز أهمية الكلمات والألفاظ فى لغة من اللغات حيث يقول : " الكلمات كالكائنات الحية ، منها العقيم ومنها الولود ، فمن الكلمات ما تنطق بها وكأنك لم تنطق بشىء ، إذ ينزل الكلام على تراب الأرض كالحصاة الضئيلة لا يهتز لها يابس ولا ماء ، ولكن منها ما لا يلبث أن تنفرج عنه الشفتان حتى يطير مع الهواء فى أرجاء الأرض والسماء كأنه من عتاة الطير ، وهو لا يكاد يهبط بأرض حتى يبيض ويفرخ، إلى أن تمتلىء بنسله عقول الناس ونفوسهم كلامًا وكتابة وتعليقًا وشرحًا واتفاقًا على الرأى هنا واختلاف هناك " (١٩).

إن قضية اللغة عند زكى جيب محمود قضية تولدت بفعل التراكم الحضارى والمعرفى عند صاحبنا ، إنه لم يقف عند شاطىء معين وإنما وقف عند شواطىء كثيرة منها القديم والوسيط والحديث والمعاصر ، ومنها العربى ومنها الغربى ، فاذا كان قد وقف عند سقراط قائلاً : " لعل الحديث لم يبلغ أوجه إلا على لسان سقراط ، ذلك المحدث العظيم ، الذى كان أول من سجل فى تاريخ الأدب مثلاً للحديث يكون فنًا ولا يكون لغواً ، نعم ففن الحديث له علائمه وشروطه كأى فن آخر ، فهو فن إذا خرج منه المتحدثان أخصب فكراً وأصفى نفسًا وأرحب أفقًا وأغزر شعوراً ... فالحديث فن إذا ترجم لصاحبه عن شعوره ترجمة تحيل ذلك الشعور عقلاً " (٢٠).

إن هذه الوقفة مع سقراط مهدت للحديث عن تلميذه والمعبر عن أفكاره بتسجيلها فى صورة محاورات « أفلاطون » ذلك الفيلسوف الذى أجاد استخدام اللغة بكل أبعادها فى عرض مذهبه الفلسفى القائم على اعتبار ارتباط اللغة بالفكر وأهمية دلالة الرمز على أساس أن الرموز تشير إلى حقائق لأشياء التى هى فى عالم المثال .

وإذا كان زكى نجيب محمود قد وقف وسط هذا الركام الكثيف من الثقافة اليونانية ، فقد كان بحكم انتمائه مفتونًا بعطاء أمته الحضارى وفى جملته الاسهامات المنهجية الدقيقة فى مجال اللغة ، وهذا واضح فى وقفته مع الفارابى والجاحظ وأبو حيان التوحيدى وابن جنى والجرجانى والمعرى وغيرهم من أساطين الفكر والأدب .

يقول عن أهم إسهام قام به الفارابى فى مجال اللغة والفن فيما أطلق عليه نظرية الشعر عند الفارابى : حيث يقول : " ورد فى كتاب الفارابى « إحصاء العلوم » نص يصف به – فى إيجاز وتركيز – طبيعة الشعر ومهمته ، مما يصح ، بل مما ينبغى أن يكون موضع عنايتنا تحليلا ونقداً ، لأنه يضع الأساس لمذهب فى الفن الشعرى أراه قريب الشبه بمذهب معاصر

يعرضه I.A.RICHARDS في كتابه مبادىء « النقد الأدبي » ومؤدى هذا المذهب الفارابي هو أن الغاية التي يحققها الشعر ، هي أن يوحي لقارئه بوقفة سلوكية يريدها له الشاعر ، لا بالقول المباشر ، بل برسم صورة يكون بينها وبين السلوك المرتجى علاقة الإشارة الموحية ، ولو صدق هذا المذهب ، كانت لنا به ثلاثة معايير يكمل بعضها بعضا ، نستطيع بها أن نميز جيد الشعر من رديئه : أولها أن ترسم القصيدة صورة أو صوراً تتكامل أجزاؤها بحيث يمكن تصورها ، وثانيها أن يكون للصورة المرسومة من قوة التداعي ما تستجلب به إلى الذهن شبيها لها من الخبرة المكنونة عند قارئها ، وثالثا أن تكون الصورة المستدعاة حافزاً لصاحبها على اصطناع وجهة للنظر ، ينظر بها إلى العالم ، فيصطبغ بها سلوكه على وجه الاجمال"(٢١).

إن الذي يعني زكي محمود في نظرية الفارابي الشعرية هو التأكيد على علاقة اللغة بالفكر ، حتى تلك اللغة الفنية الخاصة . وهذا نفس الهدف الذي بحث عنه عند الجاحظ الذي تحدث عن الأسلوب الجيد ووضع له شرائط وضوابط فقال : " وأما الأسلوب الجيد عند الجاحظ فشرطه الأساسي أن يبسط الكلام ليُفْهَمْ ، فليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلا إفهام معانيه" ويستطرد الجاحظ ليفصل رأيه بعض الشيء فيقول : " إن الكتاب المجيد في أسلوبه هو الذي لا يتعقب ألفاظه تهذيبًا وتنقيحًا وتصفية وتزويقًا حتى يحذف منها كل ما ليس مطلوبًا لأداء المعنى المراد لها أن تؤديه ، وذلك لأن الكاتب الذي لا يبقى من لفظه إلا ما ينطق بلب اللب ، حاذقًا فضوله مسقطًا زوائده ، يتعذر فهمه على القارئين ، " لأن الناس كلهم قد تعودوا المبسوط من الكلام ، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم " وإنما جودة الأسلوب تطلب حذف زوائد اللفظ بالقدر الذي لا يكون سببًا في إغلاق المعنى على الناس ، وبعد ذلك تكون الإطالة مما يعيب الأسلوب ، على أن الجاحظ يعود فيتحول فيقول إن من ضروب القول ما يطيب فيه الاسهاب ومنها ما يطيب فيه الايجاز ثم ينبهنا الجاحظ هنا إلى ملاحظة ظريفة حين يقول إن العرب يميلون إلى الإيجاز على حين أن غيرهم يحتاجون إلى الاطناب ، لأن العرب تكفيهم الإشارة الخاطفة ليفهموا ، ولا كذلك سواهم ، ولذلك – وهنا موضع الطرافة الذي أشرت إليه – " رأينا الله تبارك وتعالى ، إذا خاطب العرب والأعراب ، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف ، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم ، جعله مبسوطًا وزاد في الكلام " (٢٢). على هذا النحو يتبع صاحبنا علاقة اللغة بالفكر واعتبار الأسلوب جيداً إذا كان واضحًا في معناه متسقًا في مبناه .

وننتقل نقلة أخرى مع صاحبنا إلى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحيدى ، حيث يعرض خلاصة الرأى حول خصائص الحديث الجيد حيث يقول : " إن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ، ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة وإن الإنسان ليسأم من كل شىء إلا من الحديث الطلى ، ففى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ، وتنقيح للأدب "(٢٣) ويواصل زكى نجيب محمود متابعاته اللغوية عند التوحيدى ويتوقف عند بعض التحديدات اللغوية التى تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » ومعانى » ، حادث ومحدث ، وحديث ، فماذا قال التوحيدى : " .... والتعجب كله منوط بالحادث ؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم : إما بالزمان ، وإما بالدهر ، ومثال ما يقدم بالزمان الذهب والياقوت وما شابههما من الجواهر التى بعد العهد بمبادئها ، وسيمتد العهد جداً إلى نهاياتها ، وأما ما قدم بالدهر ، فالعقل والنفس والطبيعة... « العتيق » يقال على وجهين : فأحدهما يشار به إلى الكرم والحسن والعظمة ، وهذا موجود فى قول العرب : « البيت العتيق » والآخر يشار به إلى قدم من الزمان مجهول... «الحادث » ما يُلحَظ نفسُه و « المُحْدَث » ما يلحظ مع تعلق بالذى كان عنه محدثا . و «الحديث » كالمتوسط بينهما مع تعلّقٍ بالزمان وما كان منه »(٢٤) ، وكون زكى نجيب محمود يهتم بمثل هذه المقارنات اللغوية لمعانى الكلمات عند التوحيدى يؤكد ما يهدف إليه من تحليل المفردات للوصول إلى المعانى الدقيقة التى تقتضى مطابقة اللفظ للمعنى الماثل فى الذهن ..

وينتقل بنا زكى نجيب محمود نقله منهجية فى دراسة اللغة تقوم على منطق العقل مع فيلسوف اللغة « ابن جنى » الذى قال عنه : " نكاد لا نجد له ضربًا فى عقلانية النظر إلى موضوع – هو موضوع اللغة – لم يشهد تراثنا الفكرى موضوعًا أخر ينافس فى مدى ما ظفر به عثمان بن حنى – قد استطاع أن يعلو برأسه فوق كثرة الرؤوس ، لأنه لم يقف عند السطح الظاهر من الموضوع ، بل حاول الغوص إلى جذوره ومبادئه ، وإن أمره ليزيد عجبًا ، حين نعلم أنه من أصل يونانى ، فلا يسعنا إلا أن نسأل : وكيف استطاع ؟ لكن الاهتمام والعناية والدرس تفعل الأعاجيب " . ما الذى أثار كل هذا الإعجاب لدى صاحبنا بهذه الشخصية . لقد أثار إعجابه ، هذا المنهج العقلانى فى دراسة اللغة من خلال كتاب « الخصائص » – أى خصائص اللغة العربية – وقد اختار العديد من النماذج التى أثيرت حولها الكثير من

المناقشات واختلف الناس فيها مذاهب شتى ، إلا أن « ابن جنى » كانت له رؤية علمية دقيقة نلمحها منذ السطر الأول ، تدل على حدة الذهن وشمول النظر ومن أهم القضايا التى وقف عندها زكى نجيب محمود .

(أ) التفرقة بين « الكلام » و « القول » : وفى هذا يقول صاحبنا ملخصًا رأى « ابن جنى» : " ... يأخذ فى تحليل كل من اللفظتين إلى أحرفها ، ثم يأخذ فى تقليب هذه الأحرف لتأخذ جميع الأوضاع الممكنة ، حتى إذا ما أدرك معنى ضاربًا فى تلك الأوضاع جميعًا ، كان هذا المعنى هو اللب العميق الذى تنطوى عليه اللفظة " (٢٦). ثم يخلص بعد التحليل إلى نتائج فى أسس اللغة ، بل وفى أسس المنطق العقلى ذاته منها : " أن يكون شرط الكلام أن يستقل بنفسه وأن يجىء مفيداً لمعناه ، وهو ما يسميه النحويون « جملة » أما القول فلا يشترط فيه هذا الاكتمال فى البناء ، فكل ما تحرك به اللسان هو قول ، تامًا كان أو ناقصًا ، وبهذا يكون كل كلام قولاً وليس كل قول كلامًا ، ولما كان « القول » غير مشروط بصورة محددة معينة ، اتسع معناه ليدل على الاعتقادات والآراء ، كأن تحكى عن فلان بأنه يقول بقول أبى حنيفة ، وإنه لما يدل على الفرق بين «القول» و « الكلام » اجماع الناس على أن يقولوا : القرآن كلام الله ، ولا يقال عن القرآن : قول الله ، وذلك لأنك حين تأخذ بقول معين ، فليس شرطًا أن تلتزم بحروف الأصل ، بل يكفى أن تأخذ الرأى أو الفكرة والمحتوى ، ولما كان القرآن ثابتًا على صورة لفظية معينة ، لم يعد جائزاً أن يقول القائلون لقد أخذنا بقول القرآن ... ومادام الشرط فى « الكلام » أن يكون تام المعنى ، لم يكن الحرف الواحد ، بل ولا الكلمة الواحدة كلامًا ، فالكلمة الواحدة لا تتملك قلب السامع ، وهل يمكن للسامع أن يستعذب قولاً ، حين لا يكون القائل قد نطق إلا بحرف واحد أو بكلمة واحدة ؟ بل إن الحرف الواحد لا وجود له فى النطق ، فحاول أن تنطق بحرف واحد وهو فى حالة سكون ؟ إنك عندئذ ستضطر اضطراراً إل إضافة حرف الألف إليه ليمكنك النطق به ، وكذلك إن كان الحرف متحركًا وأردت الابتداء به والوقوف عليه ، فلابد لك عندئذ من أن تنطق بالحرف مقرونًا بحركة وإلا استحال عليك النطق به (٢٧). إن هذه القضية قضية الكلام المفيد والذى يؤدى إلى معنى قضية طرحت عند علماء الأصول خاصة المعتزلة الذين وقفوا طويلاً عند مشكلة كلام الله . يقول ابن مثويه : " المأخوذ عن أهل اللغة أن أقل الكلام حرفان ، بأن نبتدىء بالمتحرك ونقف على الساكن "(٢٨) وإذا كان النحويون قالوا : الكلام ثلاثة أشياء : اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، ثم جعلوا الحرف كالباء واللام وغيرهما من الزوائد، وهذا يقتضى أنهم جعلوا

الحرف الواحد كلامًا ، فان هذا لا يصح لأنه اسم صناعى لا لغوى فصار كالهمزة والجر عندهم فى هذه الحركات وكالجوهر والعرض عند علماء الأصول (٢٩). إن زكى نجيب محمود يريد فى هذه الجزئية أن يؤكد على كون اللغة فكر .

(ب) **اللغة أهى الهام أم اصطلاح** : تلك هى القضية الثانية التى شدت انتباه زكى نجيب محمود من خلال دراسة كتاب الخصائص وقد طرح السؤال على النحو التالى : هل اللغة الهام أم اصطلاح ؟ وبصيغة أخرى أهى توقيف أم تواضع ؟ " والمعنى المقصود بالسؤال هو ما إذا كانت اللغة كلها رموز اصطلح على استخدامها مجموعة من الناس ، وكان فى مستطاعهم أن يصطلحوا على سواها ، أم هى هكذا أوحى بها إلى الناس ولم يكن لهم قبل بتغييرها " (٣٠). وينتهى ابن جنى إلى الرأى القائل بأن اللغة اصطلاحية حيث يقول : أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحى ولا توقيف ، إلا أن أبا على - رحمة الله - قال لى يوما : هى من عند الله ، واحتج بقوله سبحانه : " وعلم آدم الأسماء كلها " ، وهذا لا يتناول موضع الخلاف ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله : أقدر آدم على أن واضع عليها ، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة ، فاذا كان ذلك محتملا غير مستنكر سقط الاستدلال " فان قيل : فاللغة فيها اسماء وأفعال وحروف ، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء ، فكيف خص الأسماء وحدها ؟ - قيل : اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القبل الثلاثة ، ولابد لكل كلام مفيد من الاسم ، وقد تستغنى الجملة المستقلة عن كل واحد من الحرف والفعل ، فلما كانت الاسماء من القوة والأولية فى النفس والرتبة - على مالا خفاء به - جاز أن يكتفى بها مما هو تال لها ، ومحمول فى الحاجة إليه عليها " (٣١).

وقد أعجب صاحبنا بهذا الرأى إعجابًا شديداً ، يدل على ذلك قوله : " وليس يمكن فيما اعتقد أن يكون الأمر على غير هذا الذى ذهب إليه ابن جنى ، لا من حيث اللغة العربية وحدها ، بل من حيث اللغة على اطلاقها " (٣٢).

(جـ) **اللغة العربية : أكلامية هى أم فقهية ؟** : تلك نقلة أخرى من نقلات صاحبنا فى كتاب الخصائص ، والمقصود من هذا السؤال المطروح هو " هل تخضع قواعد النحو العربى للتعليل العقلى ، وبذلك تكون اللغة العربية كلامية الطابع ، أو هى تستعصى على التعليل العقلى لكونها سماعية تقليدية ، وعندئذ تكون فقهية الطابع ؟ ... يقول ابن جنى جوابًا على

السؤال المذكور : " اعلم أن علل النحويين ... أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين " فاذا وجدنا العرب يرفعون الفاعل وينصبون المفعول ، كان علينا أن نبحث : لماذا كان الأمر هكذا ؟ ولا يجوز أن نكتفى بذكر القاعدة النحوية قائلين : هكذا سمعنا العرب يتكلمون ولا تعليل ، ولست أرى كيف يمكن أن تبلغ العقلانية بقوم مبلغًا جاوز هذا الهدف الذى استهدفه ابن جنى ، فما كان أيسر أن يقال عن اللغة وقواعدها إنها منقولة هكذا ولداً عن ،والد ، وما علينا إلا أن نستخلص القواعد من حالات الاستعمال الفعلى للغة عند أصحابها الأولين الذين خلقوها ، ثم ما أعسر أن نتعقب هذا المسموع المنقول إلى علله العقلية التى تبرز وجوده على نحو معين دون سواه ؟ ... فلماذا كانت قاعدة العربى فى الكلام أن يرفع الفاعل وأن ينصب المفعول ؟ لماذا لم يصطلح المتكلمون بالعربية على عكس ذلك ؟ هنا لم يقل ابن جنى : هكذا جرى الأمر ولا تعليل ، بل هو حاول التعليل ، فيقول : " ... الذى فعلوه أحزم ، وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد وقد يكون له مفعولات كثيرة فرفع الفاعل لقلته ، ونصب المفعول لكثرته ، وذلك ليقل فى كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر فى كلامهم ما يستخفون " وتصور ابن جنى سائلاً يسأل : أليس فى اللغة أشياء كثيرة لا نستطيع تعليلها على هذا النحو ؟ فيجيب : " ... لسنا ندعى أن علل أهل العربية فى سمت العلل الكلامية البتة ، بل ندعى أنها أقرب إليها من العلل الفقهية " (٣٣). ويعلن زكى نجيب عن هذه الدقة المنهجية ويصف ابن جنى بأنه ذو منهج علمى دقيق . إن ابن جنى على هذا النحو يعد واحد من أبرز أعلام فلسفة اللغة ، ولا جدال فى أنه قد أثر أثراً بالغًا فى هذا المجال من الدراسات اللغوية ، ولعل إعجاب صاحبنا يعكس نظرته هو إلى اللغة ، فيواصل عرض آراء ابن جنى فى كثير من المسائل التى لا يتسع البحث لذكرها . ونقول عنها اجمالاً إنها مسائل غاية فى الأهمية فى الدرس اللغوى من هذه المسائل الكلام عن : الايجاز والإطالة أيهما أقرب إلى الطبع العربى ؟ وكان العرب إلى الايجاز أميل ومن الإكثار أبعد .

مسألة أخرى ، وهى : إجماع أهل العربية على شىء ، متى يكون حجة ؟ يجيب ابن جنى قائلاً : " إعلم أن إجماع أهل البلدين إنما يكون حجة إذا أعطاك خصمك يده ألا يخالف المنصوص والمقيس على المنصوص ، فأما إن لم يعط يده بذلك ، فلا يكون اجماعهم حجة عليه، وذلك أنه لم يرد ممن يطاع أمره فى قرآن ولا سنة أنهم لا يجتمعون على الخطأ " ثم يعرض لمسألة ثالثة الشكل أو المضمون : أيهما أولى بالعناية ليصبح الأدب أدبًا والفكر فكراً ؟ والنصوص فى هذا كثيرة نكتفى منها بنص واحد لابن جنى حيث يقول : " إن العرب

كما تعنى بألفاظها فتصلحها وتهذبها وتراعيها وتلاحظ أحكامها ، بالشعر تارة ، وبالخطب أخرى، وبالأسجاع التى تلتزمها ، وتتكلف استمرارها ، فان المعانى أقوى عندها ، وأكرم عليها ، وأفخم قدراً فى نفوسها " (٣٤).

لقد طالت الوقفة مع ابن جنى ، ولكن ماذا نأخذ وماذا ندع من أهم كتاب عن خصائص اللغة العربية ؟ ثم كيف نقف على مكونات البناء اللغوى عند زكى نجيب محمود ؟ كان من الضرورى إذن أن نقف هذه الوقفة الطويلة ثم ننتقل بعدها إلى شخصية أخرى تمثل واحداً من أبرز أعلام النقد البارزين ، عبد القاهر الجرجانى . لنعرض قضية من قضايا اللغة حيث نشرح تصوره :

للمعنى كيف يبنى على اللغة التى تحمله : والجرجانى يعالج هذه القضية فى كتابيه : «أسرار البلاغة » و « إعجاز القرآن » ، يقول فى كتابه أسرار البلاغة : " الألفاظ لاتفيد حتى تؤلف ضربًا خاصًا من التأليف ، يعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"(٣٥) ثم يمضى شارحًا فيقول : إنك لو تناولت بيتا من الشعر أو فصلا من النثر ، وعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق مبطلا نظام تلك الكلمات الذى بنيت عليه العبارة بحيث أصبح لها المعنى الذى لها ، ومغيراً لترتيب الكلمات الذى بخصوصيته أفاد كما أفاد ، لأخرجت البناء اللغوى " من كمال البيان إلى مجال الهذيان " نحو أن تقول فى :

« قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل »

« منزل قفا ذكرى من نبك حبيب »

فلماذا كان لترتيب اللفظ على نحو معين قدرة على البيان ؟ يجيب الجرجانى بقوله : " ذلك لأن ترتيب اللفظ على هذا النحو المعين إنما يساير الترتيب نفسه الذى انتظمت به المعانى فى ذهن المتكلم ، ولقد انتظمت المعانى هناك وفق ما يقتضيه العقل ، فالمنطق العقلى نفسه يدلك على أى المعانى يجب أن تسبق ، وأيها يجب أن تأتى لاحقة ، بحكم طبائعها بالنسبة للموقف الذى نقفه من عالم الأشياء ، فالمبتدأ يجب أن يسبق ليلحق به الخبر ، والفاعل يجب أن يسبق ليلحق به مفعوله ، والموصوف يجب أن يذكر أولاً لتلحق به الصفة التى نريد أن ننعته بها " (٣٦). وعلى الرغم من تأكيد زكى نجيب محمود على أن الجرجانى فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى يتفق فى هذا الرأى مع ما قال به برتراندرسل فى القرن العشرين كما جاء فى كتابه « فى معنى الصدق » إلا أنه لا يوافق كليتا على ما انتهى إليه الجرجانى فى هذه

القضية حيث يقول : " وهنا لا ينبغى لنا أن نترك الجرجانى بغير تعليق ، فلسنا على ثقة بما يزعمه من أن مثل ذلك الترتيب الذى ضرب له الأمثلة هو من حكم « العقل » و « المنطق » لأنه لو كان كذلك لتساوت فيه لغات الأرض جميعًا ، لأن المتكلم بلغة - أيا كانت - هو إنسان يتساوى مع بقية الناس فيما هو « عقل » و « منطق » فاذا رأينا اللغة الإنجليزية مثلاً تقدم الصفة على الموصوف بها ، عرفنا أن الأمر ليس محتوما بأحكام العقل " (٣٧).

قضية أخرى يبحثها زكى نجيب محمود عند الجرجانى هى :

مالذى يخلع الجمال على العبارة الأدبية - شعراً كانت أم نثراً - ؟ : يجيب الجرجانى بقوله: " إن اللفظ فى حد ذاته عنصر محايد لا جمال فيه ولا قبح ، لكن الذى يعطيه الجمال الأدبى أو يسلبه منه ، هو مسايرته للمعانى القائمة فى الذهن - المعانى وترتيبها العقلى مرة أخرى ! ترى هل يريد الجرجانى بذلك أنه مادام اللفظ قد انساق فى ترتيبه مع ترتيب المعانى التى فى الذهن ، فقد توافر له المعنى والجمال فى آن معا ؟ أيكون « المعنى » و « الجمال » شيئًا واحداً ؟ بحيث يجوز لنا القول بأن كل ذى معنى فهو جميل ؟ يقول زكى نجيب .... " اعتقد أن هذا الموقف هو مايلزم عن مقدماته ولو لم يرد عنده بهذه الصورة الواضحة . فاذا كان هو مايريده ، سلكناه فى زمرة الفلاسفة القائلين بأن جمال الشىء هو فى أن يكون أداة صالحة لفعل ما أريد لها أن تفعله وهؤلاء هم الفلاسفة الناظرون إلى الحقيقة نظرة عقلانية محضة ، لا دخل « للوجدان » فيها ، فهكذا يقول سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم من أصحاب المعيار العقلى فى مسائل القيم .

وتوكيداً لهذا المعيار النقدى عنده ، نراه لاينفك يردد - صفحة بعد صفحة - بأن اللفظ فى ذاته ليس مناط الحكم فى وجود الجمال الأدبى أو امتناعه ، حتى فيما قد يظن بأن للفظ الدور الأول فيه ، كالتجنيس والاستعارة مثلا ، فيقول : فى التجنيس : " ما يعطى التجنيس من الفضيلة أمر لم يتم إلا بنصرة المعنى ، إذ لو كان باللفظ وحده ، لما كان فيه مستحسن ، ولما وجد فيه إلا معيب مستهجن " فمن نصر اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشىء عن جهته وأحاله عن طبيعته " ، وكذلك يقول فى الاستعارة : " أما الاستعارة فهى ضرب من التشبيه ، ونمط من التمثيل ، والتشبيه قياس ، والقياس يجرى فيما تدركه العقول ، وتستفتى فيه الأفهام والأذهان ، لا الأسماع والآذان " (٣٨).

هكذا أصبح الأمر غاية فى الوضوح ، فاذا سئلت : ما وجه الجمال فى هذا البيت من الشعر، أو فى هذه الجملة من النثر ؟ كان جوابك : إنه هو الطريقة التى رتبت بها الألفاظ ترتيبًا منطقيًا معقولاً ، كما ترتب خطوات البرهان فى نظرية هندسية ، دون أن يكون للفظ نفسه بما قد يكون فيه من صقل وبريق ونغم أى دخل فى صحة الحكم ، فالجمال الأدبى نفسه أداء المعنى أداءً لا يلتات فيه القول ولا يتلوى ، لأن الأدب هو فوق كل شىء « للتفاهم » فهؤلاء الذين يزوقون الكلام ينسون أن المتكلم إنما « يتكلم ليفهم ، ويقول ليبين » و " لن تجد .... أجلب للاستحسان من أن ترسل المعانى على سجيتها ، وتدعها تطلب لأنفسها الألفاظ ، فانها إذا تركت وما تريد لم تكتسى إلا بما يليق بها " (٣٩). ثم ينتقل بنا زكى نجيب محمود إلى قضية أخرى من قضايا النقد الأدبى هى :

الصورة الذهنية مداراً يدور عليه الحكم بالقيمة الأدبية وجوداً أو عدمًا :

يقول الجرجانى فى ذلك : " جل محاسن الكلام ، لم نقل كلبها ، متفرعة عن التشبيه والتمثيل والاستعارة ، وراجعة إليها وكأنها أقطاب تدور عليها المعانى فى متصرفاتها ، وأقطار تحيط بها من جهاتها " (٤٠).

ويطرح زكى نجيب محمود هذا السؤال تعليقًا على كلام الجرجانى : " أين الجانب «العقلى» فى مبدأ كهذا ؟ ويجيب قائلاً : على ضوء التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة - إن علاقة « التشابه » أو - كما يسمونها فى المنطق الرياضى « علاقة واحد بواحد » - هى آخر الأمر ما ينتهى إليه تحليلنا للفكر البشرى بأسره ، فالفكر يبدأ حين يبدأ « التعميم » والتعميم لا يكون إلا إذا وجدت معطيين حسيين قد وازى أحدهما الآخر فى طريقة البناء ، انظر إلى الطفل - مثلاً - وهو يتعلم حرفًا من حروف الهجاء ، ولنقل إنه حرف « ج » فنحن نقدم له أول الأمر هذا الرسم مرة ، ثم مرة ثانية ، وثالثة ... وقد يختلف الرسم فى كل مرة ، لونا وحجما ، وطريقة كتابه ، وفى لحظة من لحظات المقارنة يلقف الطفل أساس البنية التى تشترك فيها هذه الحالات جميعا ، بما يلحظه بينها من « علاقة واحد بواحد » (أى التشابه) فكل طرف فى إحداها يقابله طرف فى الأخرى ، وكل علاقة فى إحداها بين طرفين ، يقابله علاقة مثلها فى الأخرى ، وها هنا تكون لديه « صورة » لما يراد له أن يتعلمه ، وإذا لم ترسم فى ذهنه هذه « الصورة » أى هذا الإطار المكون فقط من أطراف وعلاقات ، بغض النظر عن اللون ، أهو أحمر أم أزرق أم أخضر ، وبغض النظر عن الحجم ، أهو يملأ الصفحة كلها أو

السبورة كلها ، أم يملأ نصفها أم يكتفى بمساحة ضئيلة ، أقول إنه إذا لم ترسم فى ذهنه " الصورة " العامة لما جاز أن نقول عنه إنه " تعلم" ما يراد له أن يتعلمه ... وهذا نفسه ما نبلغه فى " الصورة" الأدبية فليس المراد أن نقف عندها لذاتها - عند أصحاب هذا المذهب - بل نؤمل لمطالعها أن يستشف وراءها من مواقف الحياة الفعلية ما يوازيها طرفا بطرف وعلاقة بعلاقة - وإذا كان إدراك البنية المشتركة - أو التشابه - هو أعمق أساس ترتكز عليه العملية العقلية ، فكذلك يكون الأخذ بمذهب الاستعانة بالصور فى البناء الأدبى ، موقفا عقليا فى صميمه "(٤١) إن هذا الربط من جانب زكى نجيب محمود بين التحليلات المنطقية الرياضية المعاصرة وبين مذهب الجورجانى فى الصور الذهنية يعد من صميم فلسفة اللغة ، وهو فى ذلك يؤكد على منهجه فى الوضعية المنطقية بالإضافة إلى ذلك فانه يبحث عن تعليل الجورجانى لمذهبه فى الصور الذهنية حيث يسأل لماذا يشترط الجورجانى فى العبارة الأدبية أن تلتمس "صورة ذهنية" توازى فى تكوينها الحقيقة المراد ذكرها ؟ لماذا لانذكر تلك الحقيقة المقصودة ذكراً مباشراً ، بغير التوسل إليها بصورة نرسمها لتوازيها ؟

يجيب الجرجانى بقوله : " إن أنس النفوس موقوف على تخرجها من خفى إلى جلىّ ، وتأتيها بصريح بعد مكنى ، وأن تردها فى الشىء - نعلمها إياه - إلى شىء آخر هى بشأنه أعلم ، وثقتها به فى المعرفة أحكم ، نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع ، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوزفيها من جهة الطبع ، وعلى حدة الضرورة ، يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر ... وكما قالوا : ليس الخبر كالمعاينة " (٤٢).

إن هذا المنحى العقلى لدى الجورجانى هو ذاته منهج أصحاب الوضعية المنطقية ، وهذا بالطبع ما دفع زكى نجيب محمود إلى القول :" . . إنى استمد من هذا الرجل معيارا فى تقويم الفن أستطيع أن أنشره على العالمين " (٤٣).

أما عن كتاب دلائل الإعجاز للجرجانى : يقف زكى نجيب محمود عند بعض المسائل الهامة منها : -

١- تأكيده على وجوب أن يكون النقد الأدبى قائمًا على أساس موضوعى .

٢- يرى الجرجانى أن الترتيب الذى يقتضيه النحو ، هو نفسه الترتيب الذى يقتضيه العقل وبالتالى فهو نفسه الترتيب الذى تنساب به المعانى فى الذهن .

٣- يؤكد الجورجانى على أن موضع التحدى هو فى معنى القرآن لا فى لفظه وحججه فى ذلك هى :

أ- محال أن تكون مفردات اللغة المستعملة فى القرآن هى موضع الإعجاز ، وذلك لأنه إنما استعمل مفردات كانت مستعملة قبل نزوله واستعملها بنفس معانيها السابقة .

ب - لايكون موضع الإعجاز فى القرآن هو ما فيه من مقاطع وفواصل .. " وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى كيف هو، فلو لم يكن التحدى إلا إلى فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافى ، لم يعوزهم ذلك ولم يتعذر عليهم " .

جـ - ليس موضع الإعجاز فيم نجده فى القرآن من استعارة لأن كثيرا منه يخلو من الاستعارة .

د- إن موضع الإعجاز فى القرآن هو فى النظم والتأليف ، أى فى نظم المعانى والتأليف بينها .

هـ - ليس الإعجاز فى مجرد ضم كلمة إلى كلمة بحيث يكون لها جرس خاص ، بل لابد أن يكون فى ضم المعنيين "(٤٤) .

ويواصل صاحبنا عرض نظرية الجرجانى فى الإعجاز ، ليخرج من هذا كله بما يدعو إليه من أن اللغة فكر .

هكذا عشنا مع زكى نجيب محمود مسيرته فى دراسة اللغة سواء عند الغربيين من اليونان أو عند أعلام اللغة فى تراثنا العربى ، ونستطيع أن نقول : إن هذا الكم الهائل من التراكم المعرفى بقضايا اللغة يمثل القاعدة الثابتة التى انطلق منها صاحبنا من خلال تكوينه لدراسة فلسفة اللغة .

ثانيا : لماذا فلسفة اللغة ؟ : قد يرى البعض أننا تأخرنا كثيراً فى طرح هذا السؤال الذى يمثل جوهر موضوعنا فنقول لم يكن من المستطاع الوصول إلى طرح هذا السؤال إلا بعد الوقوف على مكونات الفكر اللغوى عند زكى نجيب محمود لنقف على الأساس الذى يبدأ منه بحثه فى فلسفة اللغة .

وقبل أن نخوض فى الإجابة لابد من الوقوف عند المصطلح فلسفة اللغة ، ما هى : " يمكن القول إن فلسفة اللغة هى مجموعة مترابطة من الدراسات يعكف عليها المناطقة والفلاسفة

تنشأ عما يُقلقهم من أسئلة ومشكلات تتعلق باللغة ، كما أن علماء اللغويات حين تطورت علومهم ذهبوا إلى الخوض فيها وبحث مسائل منطقية أو فلسفية تنشأ عن أبحاثهم اللغوية"(٤٥).

ويقدم زكى نجيب محمود ، تحليلا علميا لمفهوم فلسفة اللغة يقوم أول ما يقوم على تعريف الفلسفة بوجه عام ، فيقول : " ... إن الفلسفة منهج فكرى ، يبدأ دائمًا من السطح الفكرى الذى يعيشه الناس ، ثم يأخذ فى الغوص تحت هذا السطح ، ليصل آخر الأمر ، إلى حقيقة عامة وشاملة تفسر ذلك الذى يجرى على السطح - من جهة - وتشير بالتالى إلى ما كان ينبغى أن يكون " (٤٦) ثم يحدد مفهوم اللغة قائلاً : " اللغة هى الفكر "(٤٧)، والذى يعنيه فى بحثه اللغوى النظر فى تحليل الاحساسات والأفكار ، لأنه هو الفرع الذى عنى بتحليل المعرفة الإنسانية تحليلا يبين وسائلها ومداها وحدودها ، وهنا يأتى البحث فى اللغة من حيث هى الوسيلة التى لاوسيلة سواها لنشأة المعرفة الإنسانية وتطويرها ، أو جمودها فى بعض الحالات، وغنى عن البيان أن يقال إن البحث فى المعرفة الإنسانية من حيث النشأة والتكوين هو من أهم الموضوعات التى يتصدى لها الفلاسفة ، بل هو أهمها على الإطلاق منذ القرن السادس عشر وإلى يومنا هذا " (٤٨). وقبل أن نواصل الحديث عن الجهود التى بذلها الفلاسفة فى مجال فلسفة اللغة ، يجب أن نحدد ماذ نعنى بمرحلة العلم ؟ وما هى طبيعة اللغة ؟ ، وهل يمكن أن نصيغ فلسفة علمية تفسر اللغة وتحللها ؟

يقول زكى نجيب محمود : مرحلة العلم بالنسبة لأى ظاهرة طبيعية أو إنسانية ، هى استخراج قوانينها ، فاذا ظهر من حفزه القلق والتطلع إلى الحفر تحت تلك القوانين ليقع على منابتها وجذورها - كان فيلسوفا فى مجاله ، وكان عمله " فلسفة" حتى إذا جاد الزمان بنابغة مقتدر ، بحيث استطاع ألا يقف فى العملية الفلسفية عند مجال علمى واحد ، بل أن يكون له تلك النظرة الشاملة والأفق الواسع ، فيضم شتى مجالات المعرفة فى قبضة واحدة من يديه ، ويكشف عن الجذر الواحد الذى انبثقت منه تلك المجالات العلمية والمعرفية والفنية كلها - كان ذلك الموهوب من جماعة الفلاسفة الكبار ، الذين لاتجود بهم الحياة إلا حينا طويلا بعد حين طويل " (٤٩).

هنا يبرز اتجاه زكى نجيب محمود " نحو فلسفة علمية " تقوم على التحليل المنطقى للغة وتتجه نحو ارتباط اللغة بالفكر وفى ذات الوقت ارتباطها بالواقع وتجعل الصدارة للجملة لا للكلمة ، ولهذا فهو يقول مع القائلين بنص لفظة : - " موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار

توضيحًا منطقيًا " هكذا يقول " وتنجشتين " وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضًا نريد أن نقول وندافع عن هذا القول ، فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها " موضوعها" الخاص الذى تبحث فيه ، شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم ، لا ، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها الفلسفة طريقة بغير موضوع ، إنها تأخذ العبارة التى تحللها من هذا العلم أو من ذلك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية ... فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن نتناول أمثال هذه الفكرات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم ، نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديدا دقيقا ، وإنها لمهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شيء كائنا ما كان هى ولاشك خطوة إلى الإمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به .. الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ... إن مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى ، حتى لقد عرفت سوزان لانجر الفلسفة بأنها علم المعنى " (٥٠).

إن زكى نجيب محمود يجعل من فلسفة اللغة المجال الأوحد الذى يجب أن يسود فى الدراسات الفلسفية . يؤكد على ذلك فى أكثر من موضع .. فيقول :" إن الفكر الفلسفى قوامه " منهج" فى تحليل المعانى ، دون أن يكون له بالضرورة " موضوع " معين خاص به ، يحتكره لنفسه ، حتى ليمكن تعريف الفلسفة من هذه الزاوية بأنها " علم المعانى " لأن المادة التى تصب عليها فاعليتها ، هى تلك المعانى الأساسية المحورية التى تدور حولها رحى الحياة الفعلية كلها " (٥١). هذا عن بعض المصطلحات ومفاهيمها عند زكى نجيب محمود .

والآن نسأل ما هى أهم الموضوعات التى تؤلف مبحث فلسفة اللغة ؟

إن أهم هذه الموضوعات هى :

١- تحليلات منطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية .

٢- مشكلة العلاقة بين اللغة والواقع .

٣- اللغة العادية وفلسفتها .

٤- المواضعة اللغوية ويقين بعض القضايا .

٥- نظريات المعنى .

٦- اللغويون وفلسفة اللغة .

٧- فلسفة اللغة عند العرب (٥٢).

ولقد عرضنا لكثير من هذه القضايا من قبل فى ثنايا البحث لذلك سنقف عند موقف الوضعية المنطقية وأنصارها من فلسفة اللغة .

الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة : كانت بداية الاهتمام بالوضعية المنطقية عند صاحبنا بعد أن قرأ كتاب الدكتور " آير" " الذى يلخص به اتجاها فلسفيا ظهر أولا فى فينا خلال العشرينات من هذا القرن ، ثم أخذت دائرته تتسع وهو اتجاه أطلق عليه أصحابه اسم " الوضعية المنطقية " ثم شاع له بعد ذلك اسم آخر لعله أنسب وهو " التجريبية العلمية " يقول صاحبنا " فما إن تلقيت الفكرة الأساسية فى هذا الاتجاه ، حتى أحسست بقوة أنى خلقت لهذه الوجهة من النظر (٥٣) وقد أثمر هذا عن تأليفه كتاب " المنطق الوضعى " الذى صدر الجزء الأول منه فى أوائل سنة ١٩٥١ ، وهو دراسة لموضوعات المنطق من وجهة النظر الذى تأخذ بها " الوضعية المنطقية " أو (التجريبية العلمية) والذى قال فى مقدمة الطبعة الأولى من ذلك الكتاب ما يوضح اتجاهه الذى آمن به وأخذ يدعو إليه ويدافع عنه ، حيث قال : "أنا مؤمن بالعلم ،كافر بهذا اللغو الذى لايجدى على أصحابه ، ولاعلى الناس شيئًا ، وعندى أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه ... ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة - والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات فأمحو منها لنفسى ما تقتضينى مبادىء المذهب أن أمحوه " (٥٥)على هذا النحو من الوضوح حدد زكى نجيب محمود هدفه وأعد نفسه لرسالة أعتقد أنها تمثل الأمانة التى قبل عن اختيار وطواعية مسئولية تحملها . وقبل أن نتحدث عن قواعد هذا المنهج الوضعية المنطقية ، نرى أنه من الضرورى الوقوف عند " جماعة فينا " وقفة تبين شيئًا من ملامحها . لقد خصص زكى نجيب محمود الفصل الثالث من كتابه " نحو فلسفة علمية " للحديث عن " جماعة فينا " . وسنعتمد على هذا الفصل فى التعرف على هذه الجماعة .

* إنها جماعة من الطلاب ورجال الفكر العلمى الذين يميلون إلى الاتجاه الفلسفى فى طريقة تفكيرهم ، التفوا حول شليك استاذ الفلسفة فى جامعة فينا ، وكان من أبرز رجال هذه الجماعة (وايزمان Waismann) و (نوراث Neurath) (فايجل Feigil) و (كرافت Kraft) و (كاوفمان Kaufmann) و (كارناب Carnap) و (جودل Goedl).

*كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعى وبالرياضة من جانبهما الفلسفى ، تجتمع آنا بعد آن لتدير بينها نقاشا فى تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد فى علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة فى تلك العلوم .

* نشطت حركة هذه الجماعة وزاد الحوار بين أعضائها ونتج عن ذلك وضوح الفكر والانتهاء إلى نتائج ممحصة محققة فأصدروا فى عام ١٩٣٠ مجلة فلسفية تعرض أفكار أعضائها وتولاها بالاشراف إثنان من أعضاء الجماعة ، هما " كارناب" و " رايشنباخ" بالإضافة إلى العديد من الكتب التى أصدرها الأعضاء بالإضافة إلى عقد المؤتمرات التى تناقش نظرية المعرفة منظورا إليها من زاوية العلوم المضبوطة (كعلم الطبيعة) .

* لقد اتفقت أهداف تلك الجماعة حول ضرورة العمل على أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع ، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة . حتى لايعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التى الفتها الفلسفة فى شتى عصورها السابقة ، مثل " نفس وفكر " و "عقل " و " مطلق" و " عنصر " و " جوهر " وما إلى ذلك من ألفاظ اختلفت معانيها وأنبهمت ، وحتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التى كانت تورطها فى ضرب من الكلام الخالى من المدلول ، إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمى أو بمقياس التفاهم بين الناس فى أمور حياتهم الجارية .

* إن جماعة فينا حين جاءت بثقافاتها العلمية لتتناول الفلسفة من زاوية جديدة ، تناولا يجعل من الفلسفة تحليلا لقضايا العلوم ، ويزيل عنها ما كانت تنوء تحته من أثقال ميتافيزيقية ، وجدت أمامها أداة منطقية شحذها قبلهم فريق آخر هم : أصحاب المدرسة التحليلية من أمثال " رسل " و " مور " وطائفة من علماء الرياضة الذين شغلتهم علاقة الرياضة بالمنطق مثل " فريجه" و " بيانو " وأولئك جميعًا قد استعانوا فى تحليلاتهم المنطقية والرياضية بما كان قد صنعه فريق من رجال المنطق الرمزى الجديد ، الذين أرادوا أن يستخدموا طرائق الرياضة فى ضبط عبارات اللغة كلها مستعينين فى ذلك بالرموز الرياضية نفسها التى نستخدمها فى الجبر مثلا ، لقد أرادت جماعة فينا أن تستخدم هذا المنهج فى تحليل العلوم بصفة عامة إنها جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضية وطبيعية وعلم نفس واجتماع، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلا منطقيا ، على أن تكون أداة التحليل هى ذلك المنطق الرمزى الجديد الذى بلغ أقصى ما بلغه من عناية على يد برتراندرسل .

* لقد أصبحت مهمة الفلسفة عند أنصار الوضعية المنطقية هى تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام ، لامن حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها ، وتحليل العبارات والألفاظ على هذا النحو ، هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته ... محور البحث الفلسفى هو اللغة دلالة وتركيبا ، فإن كانت الدلالة هى هدف البحث ، حصروا انتباههم فى علاقة التطابق بين الصورة اللغوية من ناحية عالم الأشياء من ناحية أخرى، هو ما يطلقون عليه اسم " السِّيمِيَّة " أى علم السِّميات " . غير أن الباحث فى اللغة باعتبارها أداة تصويرية للواقع قد ينصرف أحيانًا إلى داخل العبارات نفسها ليرى كيف ركبت أجزاءوها تركيبًا جعل منها بناء واحد ، وعندئذ يطلقون على هذه المحاولة اسما آخر ، هو " علم البناء اللفظى " ولو أردت دراسة اللغة من حيث هى أداة للتسمية " فلابد من دراسة مفرداتها ، وإن أردت أن تنظر إليها من حيث طرائق بنائها ، فلابد لك من دراسة نحوها ، إذ لاتكون لغة بغير مفردات يرتبط بعضها ببعض على " نحو معين " (٥٦).

على هذا النحو من التفصيل حاول زكى نجيب محمود أن يبين نشأت الوضعية المنطقية ومنهجها فى البحث اللغوى ، وكيف أدى ذلك إلى ظهور ما يمكن تسميته فلسفة اللغة .

زكى نجيب محمود والأفكار الجديدة والأسس المنطقية لفلسفة اللغة

إن ما سبق من عرضه فى هذا البحث يمهد الطريق لفهم الدور الذى لعبه زكى نجيب محمود فى إرساء قواعد المنهج فى دراسة اللغة ، وقد عدد من الأفكار الجديدة التى جاءت بها الوضعية المنطقية وكرس جهوده من أجل نظرة علمية تصنع التقدم وأول هذه الأفكار :

أ- تحديدنا لطبيعة الأسماء الكلية : يقول صاحبنا : " والاسم الكلى هو ذلك الذى نطلقه على مجموعة أفراد متجانسة تندرج تحت نوع واحد . مثل شجرة ، نهر ، منزل ، إنسان إلخ ، وواضح أن الكثرة الغالبة من مفردات اللغة هى من قبيل هذه الأسماء الكلية ، إذا فهمت فهما جديداً ، كان لذلك أعمق الأثر على تطوير المنهج الفكرى ، ولقد كان السائد منذ المنطق الأرسطى وهو نفسه السائد فى العرف العام ، أن أمثال هذه الأسماء التى نطلقها على " أنواع " إن هى إلا حدود بسيطة يلم السامع بمعناها كاملاً فور سماعها ، ما دامت اللفظة المستخدمة قد سبق لذلك السامع أن عرفها وعرف استعمالها فيما عرفه من مفردات اللغة ، وكيف لايعرف ما يقصد بقول القائل مثلا فى الوادى " نهر" وعلى جانبيه " أشجار " (٥٧)، وقد جاء المنهج الجديد " الوضعية المنطقية" يرفض هذا الموقف التقليدى السائد منذ أرسطو ، وبدأ

يسلط على هذه الأسماء أدوات التحليل التى انتهى إليها علماء الرياضة ومناطقة الرمز وجماعة ڤينا وغيرهم . فماذا كانت النتيجة :

كل اسم من الأسماء الكلية إنما هو فى حقيقة أمره " تركيبة" مضمرة فيه " تشبه التركيبة الرياضية التى تحمل بين رمزها رمزا لمجهول ، كقولنا مثلا " س عدد فردى " ، فاذا سألنا عن هذه العبارة : أصادقة هى أم كاذبة ؟ أجبنا بأننا لابد أن نعرف أولاً إلى أى عدد يرمز الرمز " س" فاذا كان يرمز للعدد ٣ مثلا - كانت العبارة صادقة ، وإذا كان يرمز إلى العدد ٤ (أو غيره من الأعداد الزوجية) كانت العبارة كاذبة ، أما والتركيبة الرمزية على حالها ، والرمز "س" المجهول الدلالة بين رموزها ، فلايمكن الحكم عليها بصدق أو بكذب وبمعنى آخر فهى لم تكتمل فكرة من الناحية المنطقية لأن " الفكرة " (أو ما يسمى فى المنطق بالقضية) هى ما يمكن وصفه بالصدق والكذب . فالاسم الكلى - أيا كان - ليس فى حقيقته " اسمًا " له مسماه فى عالم الوجود الفعلى بالضرورة ، بل هو بمثابة عبارة مثقوبة بما هو مجهول وإلى أن يمتلىء الثقب بمفرد معلوم ، تظل التركيبة معلقة خارج نطاق الأفكار الكاملة والمقبولة فى التفاهم العلمى " (٥٨) إن هذا الموقف يستهدف كشف الغموض الذى توصف به هذه الألفاظ لافتقادها الدلالة الحقيقية فالاسم لايدل على مسمى دائمًا كما يزعمون " تصور مدى الانقلاب الفكرى الذى يحدث للدارس إذاهو أعد نفسه ألا يقبل لفظا يردد له فى سياق من يحدثه حديثا يزعم له أنه حديث علمى ، إذا كان لذلك اللفظ " أفراد " فى الوجود الفعلى ، يشير إليها ، فاذا لم يكن للفظة مفيدة " رصيد" بين كائنات الدنيا الخارجية التى نراها بالعين ونلمسها بالأصابع وجب تغليفها على سبيل العبارة المجهولة الدلالة ، فهى مركب ناقص لم يكتمل له كيان " الفكرة" التى يجوز قبولها أو رفضها ، فالقبول والرفض معا ، مرهونان باكتمال الفكرة أولاً ، أعنى أنهما مرهونان بأن تضمن وجود أفراد فعلية مما يشير إليه الاسم المعين " (٥٩).

وزيادة فى توضيح هذا الاتجاه يقول صاحبنا فى موضع آخر : " الاسم الكلى أو الكلمة العامة التى نطلقها لاتدل على فرد بعينه ، بل لتدل على مجموعة من الأفراد تجمع بينها صفات مشتركة ، هى فى الحقيقة جملة بأسرها ضغطت فى كلمة واحدة ، ولو حللنا مكنونها وأخرجناه لكان لنا بذلك عبارة وصفية مجهولة الموصوف ، وقد يكونُ هذا الموصوف الذى تشير إليه العبارة الوصفية المضغوطة فى الاسم الكلى ذا وجود فعلى وقد لايكون له وجود ، فكلمة " إنسان " - مثلا - تحليلها هو أن فردا ما غير متعين صفاته هى كذا وكذا وكيت مما يجعل

الإنسان إنسانًا ، لكن ما هو هذا الفرد ؟ الجواب هو : أى فرد تلقاه مما يوصف بهذه الصفات، ولكن ماذا لو بحثت عن فرد يحقق هذه الصفات فلم أجد ، كما هى الحال فى اسم مثل " عفريت " أو " جبل من الذهب " ؟ الجواب : إذا بحثت عن فرد يحقق الصفات المقصودة من الاسم الكلى فلم تجد ، ظلت الكلمة دالة على مجموعة من الصفات لاتجد ما يلبسها من أفراد العالم الخارجى ، أى أنها تظل كالقالب الفارغ الذى لايجد المادة المتعينة التى تملؤه ، وإذن فالاسم الكلى هو عبارة وصفية مجهولة الموصوف (٦٠). وينتهى صاحبنا إلى فكرة الرمز اللغوى ، الذى على أساسه يتم التعرف على الكلمات المنطقية .

ب - **الجملة " التحليلية " تحصيلا لحاصل** : أى أنها جملة لاتقول جديدا وهذه بدورها نقطة هامة ، لو أنها غرست فى الأذهان غرسا ثابتا ، لأخرجنا شبابا مزودا بعقول ناقدة تميز بين الحق والباطل ، وشرح ذلك أن هنالك فى أحاديث الناس وكتاباتهم واعتقاداتهم الوفا من العبارات التى ظاهرها أنها " حقائق" وأما حقيقتها فهى أن من يستخدمها إنما يحدد لأحد المفاهيم معنى من عنده ، ومادام الأمر كذلك فمن حق سواه أن يحدد لذلك المفهوم معنى آخر ، دون أن يكون هنالك وجه للمفاضلة بين المعنيين من الوجهة النظرية ، فافرض - مثلا - أن موضع الحديث هو " الديمقراطية " وقال قائل: "إن الديمقراطية هى مساواة الفرص أمام المواطنين " وقال آخر : إن الديمقراطية هى أن تكون القرارات فى المجالس العامة بأغلبية الأصوات " هذان قولان مختلفان عن مفهوم واحد ، وكل منهما لايزيد على كونه " تعريفًا " من القائل للكلمة " ديمقراطية " وليس هناك ما يبرر المفاضلة بين تعريف وتعريف ، وإذا عرفنا أن كلا من هذين القولين إن هو إلا تعريف " فكأنما قلنا بذلك إن كل جملة منهما تضع مفهوما ما ثم تكرر ذلك المفهوم نفسه بعبارة أخرى ، أى أنها جملة لاتضيف شيئًا جديداً تستمده من الواقع الطبيعى"(٦١). وعلى هذا تفتقد الجملة التحليلية قيمتها من وجهة النظر العلمية ، فهى لاتؤدى ولاتضيف معرفة تصلح فى بناء فكرى ، وقد ترتب على ذلك اختلاف المذاهب الفكرية وصراعها .

جـ - **نظرية المعنى** : لقد شغلت مشكلة العلاقة بين الكلمة والجملة وبين المعنى الذى تشير إليه فكر زكى نجيب محمود وذلك بحكم أنه " يعتبر اللغة فكر " وأن ما تتميز به الفلسفة المعاصرة أنها " جعلت مدارها الرئيسى هو البحث " عن المعنى " وبعض ما يقصد إليه بهذا الوصف ، هو أنها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشاراً إليه ، تشير إليه الفكرة أو العبارة فيكون هذا المشار إليه هو مدلول الفكرة أو معنى

العبارة ، فاذا لم نجد الفكرة المعينة أو العبارة المعينة مشار إليها فى الواقع . سواء كان ذلك وجودا بالفعل أو وجودا بالإمكان - لم نتردد فى أن نقول عن الفكرة المزعومة أنها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة أنها لغو بغير معنى " (٦٢). على أساس هذه القاعدة درست فلسفة اللغة موضوع المعنى ، بل نستطيع أن نقول أنه أهم موضوعاتها ، " وترجع أهمية موضوع المعنى وضرورة البحث فيه إلى أن لدى الفيلسوف والمنطقى رهطا من الأسئلة لايستطيع تناولها دون أن تكون لديه فكرة واضحة عن المعنى ؟ كيف تتغير معانى الكلمات حتى تتطور اللغات ؟ هل لاسم العلم معنى غير مسماه ؟ هل لكل كلمة معنى واحد محدد أم لها عدة معان ؟ وكيف ترتبط هذه المعانى المختلفة للكلمة الواحدة ؟ كيف تميز بين العبارات أو الجمل التى لها معنى من تلك التى لامعنى لها ؟ ما الترادف وما معياره ؟

متى تسمى المعنى غامضًا وغير ذلك من أسئلة ؟ (٦٣). وقد سبق وأن طرحنا بعض الاجابات عن هذه الأسئلة خلال عرضنا لما تقدم من البحث ولانكون مغالين إذا قلنا أن زكى نجيب محمود قد كرس جل جهده لهذا الموضوع الذى يعتبره المدخل الأساسى لأية نهضة علمية نريد أن نحققها فى عالمنا العربى ، وقد واجه العديد من المشاكل ووجهت نحوه سهام النقد المر، إلا أنه ثابر وواصل رسالته التنويرية ، حيث يعتبر اللغة هى الفكر حجر الزاوية فى تحقيق تلك الرسالة .

خلاصة القول إن فلسفة اللغة هى مجال الفلسفة الأول والأهم من وجهة نظر صاحبنا ، فلم تعد الفلسفة هى تلك البحوث الميتافيزيقية العقيمة التى يعبر عنها بألفاظ ومصطلحات وعبارات غامضة مغلقة هى الهراء بذاته . إن اللغة كائن حى ولابد لنا أن نقابل بينها وبين الواقع إذا كانت لدينا إرادة ورغبة فى السير على طريق التقدم .

هكذا قمنا برحلة فى عالم زكى نجيب محمود اللغوى الفلسفى متخذين من آرائه فى فلسفة اللغة المعلم الأساسى الذى يجب الوقوف عنده وتأمله لنكشف بعد هذه الرحلة أننا لم نتعرف إلا على بعض الملامح الأساسية التى تعد علامات مكتشفة ومضيئة خاطفة ، ولأن الموضوع أكبر من أن يحيط به بحث فى مثل هذا الحجم فما زال الطريق ممهداً لدراسات أخرى حول هذا الموضوع نقوم به نحن أم يقوم به غيرنا ، المهم أنه موضوع هام يحتاج إلى جهد علمى مكثف، لأننا نعتقد مع صاحبنا أن فلسفة اللغة هى المشروع الفلسفى القادر على مسايرة التقدم فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية ، واليوم تحتاج أمتنا أكثر ما تحتاج إلى مثل هذا المنهج خاصة أن أسلافنا كانوا أكثر منا جهداً فى هذا المجال .

الهوامش

١- د. إبراهيم السمرائي ، التطور اللغوى التاريخى ، دار الأندلس ، بيروت ، سنة ١٩٨٣ ، ص١٤ .

٢- د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤ ، عيسى البابى الحلبى . ص٢٥٠ .

٣- المرجع السابق ، ص٢٥٨ .

٤- د . زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١ ، ص٤٨ .

٥- المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٦- المرجع السابق ، ص٤٩ .

٧- المرجع السابق ، ص٥٠ .

٨- المرجع السابق ، ص٥١ .

٩- برتراندرسل ، حكمة الغرب جـ١ ، ترجمة د. فؤاد زكريا عالم المعرفة ، العدد (٦٢) ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، فبراير سنة ١٩٨٣ . ص١٠٣ .

١٠- د. زكى نجيب محمود ، حصاد السنين ، ص٥٩ .

١١- برترندراسل ، حكمة الغرب ، جـ ص١١٠ .

١٢- د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون سلسلة نوابغ الفكر الغربى (٥) ، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٥ ، ص١٠٧ .

١٣- برترندرسل ، حكمة الغرب ، جـ١ ، ص١١٣ .

١٤- د. عبد الغفار مكاوى ، المنقذ قراءة لقلب أفلاطون ، كتاب الهلال ، دار الهلال ، سنة ١٩٨٧ ، ص٣٥ .

١٥- د. أحمد فؤاد الأهوانى ، أفلاطون ، ص ١١١ .

١٦- د. إبراهيم بيومى مدكور ، فى اللغة والأدب ، سلسلة أقرأ ، دار المعارف بمصر ، عدد ٣٣٧ يناير سنة ١٩٧١ ، ص ٢٥ .

١٧- د. زكى نجيب محمود ، فى فلسفة النقد دار الشروق ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩ ، ص١٤ .

١٨- المرجع السابق ، ص٣٦ .

١٩- د. زكى نجيب محمود ، أفكار ومواقف ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ ، ص٣٧٥ .

٢٠- د. زكى نجيب محمود ، مقدمة محاورات الفردنورث هوايتهد ، دار المعرفة ، القاهرة ، سنة ١٩٦١، ص٢ .

٢١- د. زكى نجيب محمود ، مع الشعراء ، دار الشروق سنة ١٩٨٨ ، ص٢٢٩ ، ٢٣٠ .

٢٢- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ ، ص١٦٥ .

٢٣- المرجع السابق ، ص٢٠٨ .

٢٤- التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة صححه وضبطه وشرح غريبه ، أحمد أمين وأحمد الزين ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص٢٤ ، ٢٥ .

٢٥- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٢١ .

٢٦- المرجع السابق ، ص٢٢١ .

٢٧- المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

٢٨- ابن متويه ، المحيط ، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٦٥ ، ص ٢٧٠ .

٢٩- د. سعيد مراد ، ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٩١ ،ص ٣٣٦ .

٣٠- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٢٣ .

٣١- المرجع السابق ، ص٢٢٤ .

٣٢- المرجع السابق نفس الصفحة .

٣٣- المرجع السابق ، ص٢٢٦ .

٣٤- المرجع السابق ، ص٢٢٧ إلى ٢٣٦ .

٣٥- عبد القاهر الجرجانى ، أسرار البلاغة ، طبعة المنار ، الطبعة الثانية ، ص٢ .

٣٦- المرجع السابق ، ص٣ .

٣٧- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٤٩ .

٣٨- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص٥ ، ١٥ ، وكذلك أنظر المعقول واللامعقول ، ص٢٥٠ .

٣٩- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٥٣ .

٤٠- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص٢٠ .

٤١- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص٢٥٣ .

٤٢- الجورجانى ، اسرار البلاغة ، ص١٠٢ - ١٠٣ .

٤٣- د. زكى نجيب محمود ، المعقول واللامعقول ، ص ، ص٢٥٧ .

٤٤- المرجع السابق ، ص٢٥٨ - ٢٦٧ .

٤٥- د. محمود فهمي زيدان ، في فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية . سنة ١٩٨٥ ، ص٥ .

٤٦- د. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق سنة ١٩٩٣ ، ص١٩ .

٤٧- د. زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق سنة ١٩٨٢ ، ص ص٢٠٥ .

٤٨- المرجع السابق ، ص٢٠٨ .

٤٩- د. زكي نجيب محمود بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ ، ص١٦٢ .

٥٠- د. زكي نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ ، ص١٨ ، ١٩ .

٥١- د. زكي نجيب محمود بذور وجذور ، ص١٤٦ .

٥٢- راجع ، د. محمود زيدان في فلسفة اللغة ، ص٥ - ١٠ .

٥٣- د. زكي نجيب محمود ، قصة عقل ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ ، ص٥٦ .

٥٤- المرجع السابق ، ص٥٧ .

٥٥- د. زكي نجيب محمود المنطق الوضعي ،جـ ١ ، الأنجلو المصرية سنة ١٩٨١ ، صم . انظر كذلك قصة عقل ، ص١٠٢ ، ١٠٣ .

٥٦- د. زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص٦٠ -٦١ .

٥٧- د. زكي نجيب محمود ، قصة عقل ، ص١٠٣ .

٥٨- المرجع السابق ، ص١٠٤ .

٥٩- المرجع السابق ، ص١٠٤ - ١٠٥ .

٦٠- د. زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، ص٢٤ - ٢٥ .

٦١- د. زكي نجيب محمود ، قصة عقل ، ص١٠٥ .

٦٢- د. زكي نجيب محمود ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، دار الشروق سنة ١٩٧٩ ، ص ٤٩ .

٦٣- د. محمود زيدان ، في فلسفة اللغة ، ص٩٥ .

الفصل الخامس

كلام فى الفن والإبداع الفنى

الفن مكون أساسى من مكونات الثقافة ، لا تكتمل الحياة الثقافية بدونه ، فهو يمثل ذوق الأمة ويحدد ملامح الإبداع ، وقد شغل زكى نجيب محمود بقضية الفن والتذوق الفنى وضرورة تنمية هذا الذوق بين جمهور الناس ، ووضعه فى موضعه الصحيح من مناهج التربية والتعليم. وقد قال عن أهمية الفن بالنسبة للإنسان « لأن يعيش الإنسان بفنه أو يعلمه - ولو كسب منه القليل - خير ألف مرة من أن يجعل نفسه وسيطًا لأصحاب الفنون والعلوم ، مهما جاءته هذه الوساطة من مال وجاه »[1] على هذا القدر من الأهمية حرص صاحبنا على أن يؤكد أهمية الفن والعلم فى حياة الإنسان بل فى حياة الأمم والشعوب ، لذلك نجده يؤكد بداية على قيمة الفن المصرى القديم قائلا : « إن الرسم المصرى قائم على أساس حقيقة المرئى كما هو فى الواقع ، لا على صورته فى عين الرائى ، فهم يرسمون الرجل - مثلا - بصدره كله ، ويلفتون الرأس إلى أحد الجانبين وفى الوقت نفسه ، يرسمون العين كاملة على الصدغ الظاهر ، مع أنهم لو رسموها كما يراها الرائى تحتم أن يرسموا نصفها لاختفاء نصفها الآخر مادام الوجه ملتفتًا إلى جانب ... المصور المصرى القديم لا يأبه لما تراه عينه من الشئ المرسوم ، بل يرسم ما يعلم أنه حقيقة الشئ فى الواقع ، يندر جداً أن يرسموا الشخص من جانبه لأن ذلك يضيق الصدر فى الصورة ، وكذلك يندر جداً أن يرسموا الوجه ناظراً إلى أمام مع الصدر ، لأن ذلك لا يعطى للأنف كامل هيئته ، وكذلك القدمان ، يرسمهما الرسام دائمًا كاملتين مهما كان وضع الشخص المرسوم ... أن المصرى فى رسمه للأشياء على هذا الأساس لم يكن جاهلا بقواعد المنظور فى الرسم ، فهو يبدى دقة كبيرة فى رسم التفصيلات مما يدل على قدرته وبراعته ، بحيث يستحيل بعد ذلك أن تقول إنه إذا رسم العين كاملا - مثلا - مع أن الوجه ملتفت إلى جانب ولا يظهر العين كاملة كان ذلك جهلا منه بالرسم وقواعده ، لكن الأمر أمر « مبدأ » فنى ، يصدرون عنه ، فقد أرادوا - كما أراد - « مايتس » فى عصرنا الحاضر ، ألا يتقيد الفنان بقواعد المنظور على اعتبار أن الصورة الفنية صورة « فوتوغرافية » تنقل الشئ كما يرى ، أن هدف الفن المصرى هو اظهار « القالب » أو « التكوين » أو « الفورمة » ... أن أساس التصوير المصرى ، اظهار التكوين بحيث يستبيح الفنان لنفسه مجاوزة قواعد رسم

المنظور ، إذا ما تعارضت مع إبرام التكوين ، أما إذا لم يكن ثم تعارض بين المنظور والتكوين راعى قواعد المنظور » [٢]. إن هذا التحليل لأسلوب الفنان المصرى القديم فى الرسم يوضح مدى اهتمام صاحبنا بها الفن على الرغم من اعترافه بأنه ليس صاحب ذوق ممتاز فى التقدير الفنى ، إلا أن هذا التحليل يؤدى وظيفة ذات بعد فلسفى حيث يرى « أن العلاقة وثيقة العرى إلى هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب »[٣] فإننا من خلال معرفتنا بأسلوب الفنان المصرى القديم نستطيع أن نتعرف على شخصيته ، بل على فسلفته فى الحياة ، ولمزيد من الإيضاح فإن التركيز على العلاقة بين الصورة كما رسمها الفنان المصرى القديم لا تحفل إلا بالواقع وتتجاوز قواعد رسم المنظور تؤكد مفهوم صاحبنا للفن على النحو التالى :

أولا : مفهوم الفن : يقول زكى نجيب محمود فى كتابه الشرق الفنان : « أردت » بالفن «أوسع معانيه ، وهو أن ينظر الإنسان إلى الوجود الخارجى نظرة ذاتية مباشرة ، كأنما ذلك الوجود خطرة من خطرات نفسه ، أو نبضة من نبضات قلبه ، وتلك هى نظرة الروحانى ، ونظرة الشاعر ، ونظرة الفنان ، وهى نظرة تتم على خطوة واحدة .. فأنظر إلى العالم من داخل تكن فنانا ، انظر إلى العالم من باطن تكن شاعراً ... انظر إليه وجوداً واحداً حيًا تكن من أصحاب الخيال البديع المنشئ الخلاق »[٤] إن هذا التعريف للفن ، ينتهى بنا إلى عالم الوجدان الذى تميز به الشرق ، ومصر فى قلبه ، ومن المعلوم أن الفن والدين قد ارتبطا ارتباطًا وثيقًا عند المصريين القدماء ، فقد كان الدين باعث على الإبداع الفنى بحثًا عن الخلود المنشود . ويعود صاحبنا فى موضع آخر ليواصل الحديث عن مفهوم الفن فيقول : « الفن كما يقولون تصوير للحياة ، مقياس الفن ، بل معنى الفن هو التقاط موقف فرد مما يعج به العالم من حولنا ، لو قلت حقيقة عامة تنطبق على هذا وذاك فقولك بعيد عن الفن الرفيع ، ومن هنا كانت ثورتى النفسية ، وكان غيظى الشديد ، كلما قرأت لكاتب من كتابنا يقول عن هذا الشاعر أو ذاك من أسلافنا أنه شاعر لحكمته ، أو لصدق حكمه ، أو ما إلى ذلك ، الحكمة ياسيدى القارئ ، والحكم الصادق أدخل فى باب العلم لأنها تعمم القول ولا تخصصه فى تصوير موقف فريد ، وإلا فخبرنى - أثابك الله - ما الفرق بين شاعر حين يقول : « والظلم من شيم النفوس » وبين عالم الطبيعة حين يقول « التمدد بالحرارة من شيم الحديد » و « الغليان من صفات الماء » ؟ كلاهما يعمم الحكم ، وإذا فكلاهما عالم وليس بأديب ولا يكون ذلك الشاعر شاعراً إلا إذا صور حالة جزئية فريدة من حالات الظلم ، أو صور ظالما معينًا يتجسد الظلم فى أعماله »[٥] وعلى هذا النحو يحدد خصائص التجربة الفنية :

(أ) أنها تجربة ذاتية تنبع من داخل الفنان وذاته .

(ب) أنها تصور حالة فردية أحسها الفنان وعبر عنها بأسلوبه .

مقياس الحكم دائمًا على القطعة الفنية كائنة ما كانت هو هذا - إلى أي حد أخرج الأديب أو الفنان مركبًا من عناصر الحياة يستحيل أن يقع إلا مرة واحدة »[٦] والفنان على هذا الأساس هو وحيد زمانه ودهره ، وإلا فقل لى : « لماذا يزخر كل جيل من الناس فى البلد الواحد بآلاف الأدباء ، والشعراء ، ثم لا يبقى الزمان من هؤلاء إلا أديبًا واحداً أو شاعراً واحداً من كل عدة أجيال »[٧]. وذلك لا يكون إلا لمن أحسن التعبير عن إحساس الباطن بالعالم الخارجى وأضفى عليه ذاته الإنسانية المتفردة ، فأجتمع فى عمله الفنى مشاعر خاصة بمشاعر إنسانية وجدت ذاتها فيما يقول أو ينتج فنا من الفنون ، أن الصدق هنا لا يعنى تطابق الخيال مع الواقع وإنما يعنى ، تطابق الخيال مع ما هو عواطف وأحاسيس إنسانية الطابع .

ثانيًا : بين الطبيعة والفن : حاول صاحبنا أن يبين العلاقة بين الطبيعة والفن ، هل هى علاقة توافق وانسجام ؟ أى هل الفن ينقل الطبيعة كما هى دون تعديل أو تحوير ؟ هل الفن محاكاة للطبيعة ؟ وقبل أن يجيب على هذه الأسئلة ، أشار إلى احتمالات ثلاثة تحكم موقفنا إزاء عمل فنى كائنًا ماكان ، وأعطى مثالا يختص بالتصوير ، والاحتمالات الثلاثة هى : إما أن تكون الصورة :

أولا : « مشيرة إلى شئ فى الطبيعة الخارجية ، كأن ترسم منظراً طبيعيًا أو فرداً من الناس أو جماعة منهم ، وما إلى ذلك من كائنات .

ثانيًا : أو تكون الصورة مشيرة إلى شئ فى طبيعة الفنان الداخلية من حيث ارتباط الخواطر فى مجرى الشعور أو صلتها باللا شعور .

ثالثا : أو تكون الصورة كيانًا مستقلا بنفسه مكتفيًا بذاته ، فلا هو يشير إلى شيئ بعينه فى الطبيعة الخارجية أو فى الطبيعة الداخلية ، وها هنا يكون ارتكاز العمل الفنى على تكوينه البحت »[٨] . إن النظرة التحليلية للمواقف الثلاث تنتهى إلى أن الحالتين الأولى والثانية يكون عمل الفنان فيهما محاكاة لمصدر خارج عن طبيعة الأثر نفسه إما محاكاة لجزء من العالم الخارجى ، أو محاكاة لجزء من العالم الداخلى . وهنا يمكن القول أن الجمال نفسه هو الحق حيث تزداد قيمة الصورة بمقدار قدرتها على محاكاة ما أراد الفنان يحاكيه .

وفى الحالة الثالثة يختلف الأمر أيما اختلاف ، ذلك أن الفنان هنا لا يحاكى شيئًا على الإطلاق ، بل هو يخلق تكوينه الفنى خلقًا عديم الأشياء فى كائنات العالم بأسرها .

وفى هذه الحالة ، يستقل الأثر الفنى بذاته واعتماده على نفسه ، ويكون الجمال قيمة وحدها لا شأن لها بقيمة الحق هذا التحليل على سبيل الإجمال ويحتاج إلى بيان وتفصيل .

الحالة الأولى : محاكاة الطبيعة ، يريد أن ينقلها الفنان ، إنما يكون فى إحدى حالتين :

(أ) « فإما أنه يريد نقلا حرفيًا أو كحرفى ، بحيث تأتى الصورة انعكاسًا تامًا للأصل المصور ، وعندئذ تنحصر البراعة الفنية فى صناعة الرسم نفسها ، ولا يكون له من فضل فى هذه الصناعة سوى حسن اختياره لموضوعه والحواشى التي يحيطه بها على لوحته ، ولا يطلب منه عندئذ أكثر من عملية الإدراك الحسى التى يدرك بها دقائق موضوعه تكوينًا وتلوينًا .

(ب) وإما أنه لا يريد هذا النقل الحرفى لما هو ظاهر على سطح الطبيعة ، بل يريد أن يلتمس لها حقيقة قد تكون خافية على العين العابرة ، وعندئذ ينشأ هذا السؤال : إذا كانت حقيقة الطبيعة أمراً غير ظاهرها ، فماذا عسى أن تكون لكى أستطيع إبرازها صورة فنية؟ »[٩] .

يختار صاحبنا إجابة « فيثاغورس » عن هذا السؤال . والإجابة تقول : « لئن كانت الطبيعة كما نتلقاها بحواسنا ، أى كما نتلقاها بالبصر والسمع واللمس وغير ذلك من حواس، قد تبدو كيفيات مختلفة : فألوان مختلفة وأصوات مختلفة ولمسات مختلفة وطعوم مختلفة الوقع على اللسان وهكذا ، إلا أن هذا الاختلاف الكيفى كله يرتد إلى اختلاف فى الكم ، فليس الفرق بين شئ وشئ فرقًا فى العنصر أو العناصر التى يتكون منها كل منهما ، ليس الفرق بين قطعة الخشب وقطعة الحديد وقطرة الماء وهبة الهواء فرقًا فى المادة التى يتألف كل «منها من حيث كيفها ، بل هو اختلاف فى « العدد » أو فى « الكمية » هنا وهناك ، واختلاف الكمية وحده كفيل أن يحدث على حواسنا اختلافًا كيفيًا كالذى نراه ونلمسه »[١٠] أن هذا التفسر الكمى للعمل الفنى الذى قال به « فيثاغورس » كان الأساس الذى قامت عليه المدرسة التكعيبية فى الفن ، وهذه المدرسة بعدت بالفن « عن واقعه الظاهر بعداً استحال معه أن تعرف عن الصورة ماذا تصوره ، ولماذا تعرف والصورة قد أريد بها إلا تصور شيئًا مما يظهر لك فى العالم الخارجى ، بل أن تبنى بناء جديداً من مكعبات تستخرجها من تفتيت الشيئ إلى أجزائه ؟ »[١١] ويواصل صاحبنا عرض ومناقشة آراء المدرسة التكعيبية فى الفن ، بما نحن فى غنى عنه فى هذا الموضع .

ثم يعرض إجابة « أفلاطون » عن السؤال ذاته . يقول « أفلاطون » ما معناه « إن أفراد الكائنات كما نراها فى دنيانا الظاهرة هذه ، يستحيل أن تكون هى الحقائق ، خذ الدائرة مثلا، ففى عالمنا الحسى دوائر كثيرة ، فهناك أقراص من المعدن دائرية ، قطع من النقود دائرية ، وأرغفة من الخبز دائرية ، وهناك دوائر مرسومة على الورق ، وغيره ، فهل هذه دوائر حقًا ؟ كلا ، لأننا نلاحظ بينها تفاوتًا ، فالدائرة فى قطعة النقود أكمل منها فى الرغيف ، والدائرة المرسومة بالفرجار على الورق أكمل من دائرة القرش ، وهكذا تستطيع أن تتصور سلمًا متدرجًا من دوائر يعلو بعضها على بعض فى نصيبها من حقيقة الدائرة ، فأين تكون « الدائرة » الكاملة ؟ أنها لا تكون إلا كائنًا عقليا ، هو الذى نسميه « مثال » الدائرة ، فإذا لم يكن هذا المثال العقلى كائنًا بيننا فى عالم المحسات ، فلابد أن يكون هناك عالم عقلى لهذه المثل كلها »(١٢) وهنا يطبق « أفلاطون » نظريته فى المثل على عالم الفن ، وهذا اتجاه نحو التجريد الذى يعد الإطار النظرى للمدرسة التجريدية فى الفن المعاصر .

أما « أرسطو » فيجيب على السؤال ذاته ، وهو فى إجابته يأخذ ببعض ما قاله « أفلاطون » ثم يضيف بعداً آخر للإجابة أنه يرى : « أن « الفورم » فى أى كائن ليس هو التفصيلات الجزئية التى نراها عالقة بهذا الكائن ، بل هو جوهره الذى يحدد حقيقة ، - هذا ما يتفق فيه مع أستاذه أفلاطون - لكنه يختلف عن أستاذه فى أن هذا « الفورم » لا يقوم وحده فى عالم عقلى ، بل هو دائمًا كائن فى الشئ ذاته ، وهو الذى يطبع الشيئ بالطابع الذى يجعله منتسبًا إلى هذا النوع أو ذلك من أنواع الكائنات - الفورم فى الشئ هو الوظيفة التى يقوم بها ذلك الشيئ - فالفورم فى الفرد من أفراد الإنسان هو الوظيفة التى تجعل من الإنسان إنسانًا ، والفورم فى الشجرة هو الوظيفة التى تجعل من الشجرة شجرة وهكذا ، ومعنى ذلك أن الفورم هو مصدر الحركة والنشاط والفاعلية فى الشيئ ، أى أن الفورم فى الشيئ هو طبيعته » أو « حقيقته » (١٣).

إن أرسطو يفسر العمل الفنى من خلال نظريته « القوة والفعل » التى فسر بها كل آرائه الفلسفية خاصة الطبيعية منها تفسيراً يحاول أن ينزل به من عالم المثل إلى عالم الواقع .

يقول زكى نجيب محمود تعقيبًا على هذه الآراء الثلاثة « وهكذا نرى معنى « الفورم » فى الطبيعة قد اختلف اختلافًا جوهريًا عند « أرسطو » عنه عند « فيثاغورس » و « أفلاطون » فهو عند أرسطو فاعلية ونشاط وأما عند فيثاغورس وأفلاطون فهو صورة ساكنة ، هو عند أرسطو حقيقة تطوير بيولوجية ، وأما عند فيثاغورس وأفلاطون فهو حقيقة رياضية .

الفورم عند أرسطو هو فكرة النوع انطبعت بها المادة فأصبحت بها فرداً ينتمى إلى ذلك النوع ، وأفراد النوع الواحد تتفاوت فى درجة تحقيقها لفكرة نوعها »[١٤].

على هذا النحو قدم صاحبنا تحليلا فلسفيًا يفسر العلاقة بين الطبيعة والفن من خلال فكرة المحاكاة ، ثم ينتقل بنا نقلة أخرى مفسراً موقف الإنسان من الطبيعة وعلاقة ذلك بالفن ، فيؤكد « ضرورة أن يخضع الإنسان لواقع العالم كما يثبته العلم ، مع ضرورة أن تظل للذات حريتها ، فترغب وترهب ، وتحب وتكره ، وتختار وتدع ، وتقبل وتدبر ، وتجرؤ وتجبن ، وتستجمل وتستقبح ماشاءت لها أهواؤها وميولها . فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد ، وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها حرية ... وبالتقيد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف قومياتهم وتباين أجناسهم ، وبالحرية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يختلف الناس : فرداً عن فرد أولا ، وأمة عن أمة ثانيًا . حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية فذلك « علم » - والعلم واحد للجميع . وأما حين أتعقب حقائق الطبيعة الداخلية ، فذلك فن - والفن منوع بتنوع الأفراد والأمم ، والعلم موضوعى والفن ذاتى ، والخلط كل الخلط فى أن أفسد العلم بأهواء الذات ، أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من خارج . وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الإنسان المعاصر »[١٥] والخلاصة التى ننتهى إليها أن صاحبنا يرفض أن يكون الفن نقل حرفى عن الطبيعة الخارجية ، إذ أن ذلك ليس من عمل الفنان وإنما هو من اختصاص العالم ، والفن تعبير عن الطبيعة الداخلية عن الذات بكل ما تحمل من مشاعر وأحاسيس وعواطف ، والحرية فى الفن حرية موحدة ، توحد وجدان الأمة ، ومن هنا كان حماس صاحبنا لحرية الإبداع ، حيث يقول : « ولما كنت من أشد الناس إيمانًا بحق « الحرية » للأفراد ، حرية تذهب إلى أمد لايحده إلا أن يجيئ تلك الحياة الحرة المسئولة ، منخرطة مع غيرها من حيوات حرة للأفراد الآخرين فى الوطن الواحد ، بحيث تتألف للشعب - آخر الأمر - حياة موحدة ، والذى يوحدها ، برغم حرية أفرادها فكراً وسلوكًا ، هو نفسه الرباط الذى يجمع تفصيلات العمل الفنى - أيًا كان نوعه - فى بناء عضوى واحد ... ومن ذا الذى قرأ قصيدة عظيمة لأى شاعر عربى عظيم ، ولم يحس فى قراءتها وبعد قراءتها ، بأنه إنما كانت تغمره « حالة نفسية » واحدة مهما يكن من تعدد النقلات فيها ، من نسيب إلى مدح ، إلى قتال ، إلى حكمة ، إلى لقطة هنا ولقطة هناك من بيئة الشاعر أرضًا وسماء ، وقل عن أى عمل فنى ، من موسيقى وتصوير وعمارة وغيرها ، ما قلته عن قصيدة الشعر ، ففى الإبداع الفنى درس

بليغ ، يعلمنا كيف تتعدد المفردات ، وكيف تتألف فى كيان موحد واحد »(١٦) إذن فبالرغم من حرية الفنان المبدع فى اختيار موضوعه وحريته فى التعبير عنه ، إلا أن هذه الحرية الفردية تخلق حرية الجماعة فى التفاعل مع هذا النتاج الفنى أو ذاك قبولا ورفضًا وفى ذات الوقت تتوحد المشاعر بين المبدع والمتلقى.

ثالثًا : بين الفن والفلسفة : يقول صاحبنا كاشفًا طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأدب والفن، ورؤيته الذاتية لهذه العلاقة : « الفلسفة ، والأدب ، والفن ، منسوجة كلها فى مخيلتى فى رقعة واحدة محبوكةالخيوط ، أميز فيها بين خيط وخيط ، فأدرك أن هذه فكرة فلسفية ، وتلك صورة شعرية ، والثالثة لوحة تآلفت عليها الألوان والخطوط ، ولكننى إذ أميز الخيوط بعضها من بعض على هذا النحو ، أعلم أنه لايمكن فهم الواحد منزوعًا عن الآخر فى ثقافة العصر المعين ، فما أيسر - بعد شئ من نفاذ البصيرة - أن أرى أن الفكرة الفلسفية المعينة ما كان لها أن تظهر فى عصرها المعين إلا مقرونة بلون خاص من الشعر والرواية ، وضرب خاص من التصوير والنحت والعمارة »(١٧) وإذا كان هذا الترابط بين الفلسفة ، والأدب والفن على الرغم من تميز كل نوع منها من ناحية ، فإن للفلسفة على وجه الخصوص رؤيتنقدية للأدب والفن تظهر واضحة لو أننا قمنا بعملية مسح لموقف المذاهب الفلسفية من « الإبداع الفنى » وهذا مانهجه زكى نجيب محمود عند تناوله لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والفن فقد أستعرض تفسير المدرسة الفيثاغورية للإبداع الفنى وكذلك نظرية كل من أفلاطون وأرسطو » . فالنظرية «الفيثاغورية » فى الفلسفة ، وتقابلها « التكعيبية » فى الفن ونظرية " المثل الأفلاطونية " فى الفلسفة يقابلها الفن الذى يجرد من الشيئ جوهره ، والنظرية « الأرسطية » فى أن الصورة هى ما ينطبع به الكائن الفرد بحيث ينتمى إلى نوع معين ، يقابلها الفن «الكلاسيكى» ، والتحليل النفسى « للشعور واللاشعور » ، تقابله فى الفن مدارس «التعبيرية » و « السيريالية » فى الفنون ، واستقلال الفن فى عالم وحده ، عالم ثالث بين «الطبيعة والذات » ، يقابلها « التجريد الخالص » فى الفنون »(١٨) وهكذا تبدو أهمية العلاقة بين الفلسفة والفن فى مختلف العصور ، واستكمالا للصورة يطرح صاحبنا سؤالا : متى تكون الصورة جميلة ، بغض النظر عن اختلاف الوجهة التى يختارها الفنان فى تفسيرها ؟ ويبحث عن الإجابة عند كبار الفلاسفة . يرى سقراط معنى الجمال - كما ورد فى جزء من محاورته مع زميله هيباس - « معنى الجمال : أنه الملاءمة والتناسب ، مهما تكن

المادة التى بين يديك ، فالذهب فى الموضع الخطأ قبيح ، والحجر فى الموضع الصواب جميل . ليس الجميل جميلا ولا القبيح قبيحًا في ذاته بغض النظر عما يحيط به من ظروف وملابسات، فالشيئ الواحد يكون جميلا هنا قبيحًا هناك ، لأنه هنا متفق متسق مع محيطه ، وهو هناك متنافر شاذ ، وكثيراً ما يعاد تنظيم الأجزاء مع بقائها على عددها بغير حذف أو اضافة ، فتصبح جميلة بعد قبح ، أو قبيحة بعد جمال . وما جمال الشعر أو النثر الفنى ؟ إن هذا أو ذاك قوامه ألفاظ من القاموس ، لكنه الوضع الصحيح للفظة بالنسبة إلى مايجاورها هو سر الجمال عبارة وتعبيراً ، والمشاعر نفسها قد تجمل أو تقبح ، بائتلافها أو اختلافها مع المحيط ، فالضاحك فى مأتم قبيح كالباكى فى عرس سواء بسواء ، وهذا هو نفسه معنى النشاز فى أنغام الموسيقى ، فالنغمة نشاز مرذول بالنسبة لما حولها من نغمات ، وربما كانت هى نفسها نغمة جميلة فى موضعها المناسب ، والقذارة مادة كأية مادة أخرى ، لكنها وضعت فى غير موضعها الصحيح فأصبحت « قذارة » تشمئز منها النفوس ، وهكذا وهكذا من الأمثلة التى لا تنتهى ، مما يقطع بصواب هذه النتيجة فى معنى الجمال - وهى أن الشيئ يستحيل الحكم عليه فى ذاته بجمال أو بقبح مجرداً عن موضعه بالنسبة إلى سائر الأشياء »[١٩] هذا عن رأى أرسطو فى معنى الجمال . فماذا عن رأى أفلاطون :

إن جمال الأشكال ليس - كما يظن معظم الناس - جمال الجسوم الحية أو جمال الصور ، لكنه جمال الخطوط المستقيمة والدوائر وسائر الأشكال - ذوات السطح أو ذوات الحجم على السواء - المكونة من الخطوط والدوائر تكوينًا تصوغه بالمخرطة والمسطرة ، فعندئذ لايكون الجمال - كما هى الحال فى بقية الأشياء - جمالا نسبيًا ، بل هو جمال ثابت مطلق »[٢٠] وينتهى زكى نجيب بعد عرض معنى الجمال عند كل من سقراط وأفلاطون إلى وجهة نظر أخرى أعتقد أنها تمثل مفهومه لمعنى الجمال حيث يرى أن « جمال الفورم مرتكز فى النهاية على تكويننا الفسيولوجى والنفسى ، « المماثلة » أو « السيمترية » ، فلماذا يكون فى المماثلة جمال ؟ ومتى يكون ؟ .

يلاحظ أولا أن الإنسان نفسه فى تكوينه الجسدى تماثل بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر ، ولا تماثل هناك بين أعلاه وأسفله ، ولذلك ترانا نقصر الحديث فى المماثلة فى الأثر الفنى بين الجانب الأيمن والجانب الأيسر من الصورة أو من البناء ، أما بين الجانب الأعلى والجانب الأسفل فالمماثلة لا تطلب أبداً ، بل يكاد عدم المماثلة هنا أن يكون شرطًا ، ففى أعلى تكون السماء - مثلا - وفى أسفل يكون المنظر الأرضى أفلا يكون هذا نفسه انعكاسًا لتكويننا الجسدى ؟

أضف إلى ذلك أن المشاهد لايحرك رأسه من أعلى إلى أسفل بقدر ما يحركها من اليمين إلى اليسار ، ولهذا كانت المماثلة بين اليمين واليسار وغير مطلوبة بين الأعلى والأسفل . إن المصور عادة يضع فى وسط صورته ما يسترعى النظر ، كأن يضع شخصًا أو مجموعة أشخاص وسط منظر طبيعى ، حتى إذا ما استقرت العين على هذا المركز ، حدث لها جذب طبيعى أن تجول فى بقية الجهات متجهة يمينًا ويسارًا ، فإذا ماكان هناك اتزان بين الجانبين استراحت راحة مصدرها الاقتصاد فى جهدها العضلى . إن الإيقاع على فترات متساوية ظاهرة مألوفة فى طبيعة الإنسان نفسه ، فبين ضربات القلب انتظام ، وبين وحدات التنفس انتظام ، وبين النوم واليقظة انتظام وهكذا - وأحسب أن هذا الإيقاع الفطرى فينا هو ما يجعلنا نتوقعه فى مدركاتنا ، ونستريح إذا وجدناه ، ويصيبنا القلق إذا فقدناه ، من هنا كان الوزن فى الشعر ، وكانت السيمترية فى العمارة وفى التصوير -- ... لكن هل يكون معنى ذلك أن يعمد المصور - مثلا - إلى جعل صورته متماثلة أدق المماثلة فى يمناها ويسراها ؟ كلا بل أنه يعتمد على مبدأ المماثلة دون أن يطيعه طاعة عمياء .... الحقيقة أن مبدأ السيمترية نفسه - أو إن شئت فقل مبدأ الإيقاع - يمكن اعتباره فرعًا من مبدأ أشمل فى فطرة الإنسان وطريقة تكوينه ، وذلك هو ميل الإنسان أن يرى وحدة فى الشيئ المدرك »(٢١).

هكذا حاول زكى نجيب محمود أن يتناول طبيعة العلاقة بين الفلسفة والفن ، فمشكلة الفن من المشكلات الفلسفية التى اهتم بها علم الجمال من حيث دراسة نظرية الإبداع ، ومعايير الجمال، والتذوق الفنى ، وذلك ما لمسناه عند فلاسفة الإغريق وغيرهم من الفلاسفة .

رابعًا : التذوق الفنى : بداية ماذا نعنى بالتذوق الفنى ؟ يجيب صاحبنا : « التذوق الفنى هو أن تجابه عملا فنيًا مجابهة مباشرة « فتذوقه » بالحاسة الملائمة له ... تمامًا كما تضع لقمة الطعام على لسانك وضعًا مباشرًا لتذوقها بلسانك ، فها هنا لانطق ولا كلام ولاتجريد ولا رمز، إنك تتذوق ما تتذوقه وأنت صامت »(٢٢) هذا عن معنى التذوق الفنى ويزداد الأمر وضوحًا ، إذا وقفنا عند مفهوم « الذوق » . يقول صاحبنا : « سأعرف الذوق بأنه تأثر أية حاسة جسدية بأى أثر من الآثار ، أن الذوق فى أصله تأثر حاسة معينة عضوها اللسان ، لكنا فى هذا السياق سنعمم استعمال الكلمة على سائر الحواس ، ... وبديهى أن الحاسة لا تتأثر إلا بما هو فرد فريد ... وسنسمح لأنفسنا أن نستعمل كلمة « الذوق » فى تأثر الإنسان بما هو فريد من المشاعر ، على نحو ما أطلقناها على تأثره بما هو فريد من الإحساسات ... هذا التأثر الفريد المتميز الذى تنطبع به نفسك استجابة لموقف فريد متميز كذلك هو الذوق »(٢٣) والذوق الفنى ينتهى بنا إلى تكوين داخلى ،يجعل الإنسان قابلا أو رافضًا لأوضاع الحياة من

حوله ، أى تصبح له رؤية ثقافة خاصة به تميزه عن غيره ، وقد عبر صاحبنا عن ذلك بقوله : وأما الفن بشتى فروعه من موسيقى إلى تصوير ونحت وعمارة ، فهو وأن يكن فى مجموعه انعكاسًا لأذواق الجماعات البشرية التى تفرز تلك الفنون ، إلا أنه يعود فيصبح مؤثراً قويًا فى تشكيل وجهات النظر عند الأفراد ، أى فى وقفاتهم الثقافية ، لماذا ؟ لأن الفن - على اختلاف فروعه - هو فى صميمه نسب محسوبة بين العناصر التى تكونه - ومن ثم كانت معايشة الإنسان للمبدعات الفنية المحيطة به ، لابد أن تنتهى به إلى ميزان داخلى فى تكوينه، يجعله مستريحًا لما يراه أو نافراً منه ، أى أنه يجعله قابلا لأوضاع الحياة من حوله أو رافضًا لها ، أو بعبارة أخرى ، تجعله ذا وقفة ثقافية لها طابعها الخاص المميز ، فقد يقبل المصرى وضعًا ما ، هو نفسه الوضع الذى يرفضه الإنجليزى أو الفرنسى ، والعكس صحيح كذلك ، فاختلاف الشعوب فى تلك الموازين ، هو اختلاف فى وقفاتها الثقافية ،ثم هو اختلاف نشأ عن اختلاف فى الذوق الفنى »[٢٤] وإذا كان الفن - كما سبق القول - يوحد المشاعر ،فإن التذوق الفنى على الرغم من كون الناس يختلفون فى الحكم عليه تبعًا لوقفة الفرد من العمل الفنى . هل هو صدى لمشاعر أحس بها فتوحد مع هذا العمل ، أو كان متناقضًا مع المشاعر الذاتية للمتلقى ؟ فإنه أيضًا يستطيع أن يوحد المشاعر فى الأمة الواحدة فى العصر الواحد وقد يتجاوز العصر الواحد والأمة والواحدة . ذلك أن الذوق الفنى يسير خطوتين :

الخطوة الأولى : « تكون لدى المتذوق قدرة على وصف العمل الفنى بألفاظ جمالية .

الخطوة الثانية : يربط هذه الألفاظ الجمالية بجوانب محسوسة فى العمل المنقود »[٢٥].
ويجمل صاحبنا القول فى الذوق الفنى فيما يلى :

١ - « استخدمنا كلمة « الذوق » للإدراك الفنى - دون الحواس الأخرى - لما يتصف به ذوق الطعام باللسان من اتصال مباشر بالشيئ المتذوق ، ومن فاعلية يقوم بها اللسان إزاء الشيئ المتذوق ليبت فى أمره بتًا سريعًا ولا يحتاج إلى تدبر وتفكير ، فأما أن يقبل الشيئ المتذوق فيسمح له بالدخول وأما أن يرفض فيلفظ ، لأن دخول الطعام أمر حيوى بالنسبة للكائن الحى .

٢ - والذوق الفنى كالذوق باللسان فيه القبول المباشر أو الرفض المباشر ، وفيه عدم التجريد ، أى أنه لايختار من العمل الفنى جانبًا ، ولا يكفيه أن ينوب عن العمل الفنى رمز يدل عليه ، كما هى الحال بالنسبة إلى سائر المجالات الإدراكية ، إذ لابد من اللقاء المباشر للعمل كله دفعة واحدة ، وأما أن يقابل بالنشوة أو بالنفور »[٢٦] .

ومن المسائل التى حرص عليها زكى نجيب محمود الدعوة إلى تربية أبناء الأمة على التذوق ، الفنى ، وتنمية ملكة التذوق ، إذ أن ذلك من شأنه ، أن يرقى بالمجتمع قيمًا وسلوكًا، حيث يقول : « ضرورة أن ندخل فى تعليمنا لأبنائنا مقررات أساسية تفى بالتذوق الفنى ، على تعدد أنواع الفن واختلافها ، أننى أرى العلاقة وثيقة بين « الهرجلة » التى تشيع فى حياتنا - وأقصد حياة العربى فى أي قطر من أقطار الوطن الكبير - أقول أنى أرى العلاقة وثيقة بين الفوضى التى تفتت قوانا وتفكك أوصالنا ، وبين حرماننا من نشأة يكون التذوق الفنى مقومًا من أهم مقوماتها ، إذ يكاد يستحيل - فى ظنى - أن ينشأ ناشئ على إدراك مافى القطعة الفنية - كائنًا ماكان منها - من تعاون بين أجزائها يوحدها ويحفظ النسب الصحيحة بينها ، ثم يجنح بعد ذلك إلى الفوضى ، فما الفوضى إلا امتناع الكيان الموحد ، واضطراب النسب بين الأجزاء . ثم أضيف ثمرة أخرى ، نجنيها من أبنائنا إذا ما أكسبوا القدرة على تذوق الفنون ... وأعنى بها الرابطة التى تربط العرب المعاصرين بالعرب الأسبقين ... علموا أبنائنا كيف يتذوقون الفن بمختلف أشكاله ، تعلموهم حب النظام ، وجدية العمل ، وتنسيق الوسائل مع الأهداف ، وتنشئوهم تنشئة التهذيب والإحساس بالكرامة ، ثم تعلموهم فوق هذا وذاك أى الطرق يسلكون ليستلهموا ماضيهم المجيد من أجل حاضر أمجد »[٢٧] هنا تكمن أهمية دراسة الفن والتذوق الفنى ، أنها ترقى بالإنسان وبالمجتمع وتحقق التواصل بين القديم والجديد بين عصر مضى وعصر نعيشه « أن العصر ليس علمًا كله، بل هو علم وفن ، ومحال على إنسان أن يتنفس هواء زمنه بتحصيل علومه دون أن يتذوق فنونه ، تذوقًا لايشترط فيه قبول تلك الفنون بحذافيرها ، لأن رفض الرافض لابد أن يسبقه دخوله فى رحاب تلك الفنون على أساس من التربية الفنية المنظمة فى المدارس والجامعات ... إننا فى موقفنا الحضارى ، نواجه مشكلة الجمع بين الماضى والحاضر ، فلو كنا أمة بغير حضارة سابقة ، لأخذنا حضارة العصر بعلومها وفنونها كما هبطت علينا ، لكننا أصحاب تاريخ ، فكيف نصب هذا التاريخ فى قلوب شبابنا ليصبح الماضى حيًا فى عروقه ؟ إننا نلجأ فى هذا - مثلا - بأن نعرض على هؤلاء الشباب علم الكيمياء كما هو عند « جابر بن حيان » أو علم الطب كما هو عند « ابن سينا » ، لتعرضوا لخطر المقارنة بين علم قديم وعلم جديد ، وعندئذ لايشفع للعلم القديم أن يقال للدارسين أن العالم الفلانى كان أول من اكتشف كذا أو أول من اخترع كذا . لا ليس الإنتاج « العلمى » للأقدمين هو أفضل الطرق لربط شبابنا بحضارة آبائهم ، ولكنه الإنتاج « الفنى » الذى يحقق هذه الغاية على أكمل وجه مستطاع وعندما

أقول ذلك ، فلا يكفينى أن يوضع للدارسين كتاب فى تاريخ هذا الفن أو ذاك ، ليحفظه الطلاب كما يحفظون سواه ولو فعلنا ذلك واكتفينا به ، لما كان هناك فرق بين علم وفن ، لأن كلا منهما عند الطالب قد تحول إلى « كتاب » ، وإنما المراد هو المواجهة المباشرة من الطالب للأثر الفنى أيًا كان نوعه ، ثم تدريبه على الدخول فيه ليدمج نفسه بالقيم المتجسدة فيه ، فيعيشها كما عاشها مبدع ذلك الأثر عند أول خلقه »(٢٨) أن صاحبنا لايكتفى بالدعوة إلى إدخال دراسة الفن بشتى صوره والتذوق الفنى في مناهج التعليم ، وإنما يحدد طرق تدريس الفن والتذوق الفنى فى مدارسنا وجامعاتنا ، حتى تحقق الدعوة أهدافها .

خامسًا : النقد الأدبى والنقد الفنى : النقد جانب من جوانب إبداعات زكى نجيب محمود وكيف لا ؟ فالفلسفة نقد للمذاهب والتيارات ، وقد مارس صاحبنا النقد الأدبى لكل ألوان الأدب مقالة أدبية ، الشعر ، القصة المسرحية ، ودارت بينه وبين النقاد معارك نقدية تقوم على موقف واضح محدد تميز به فى هذا المجال ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « لى فى نقد الأدب والفن موقف واضح مؤسس على مبادئ نظرية ، ولعله بدأ معى عائمًا غائمًا ثم أخذ على مر السنين يتبلور حتى أصبح محدد المعالم - فى رأيى على الأقل - ولست أعرف ما عسى أن يكون بينه وبين النظريات النقدية الأخرى من أوجه شبه وأوجه اختلاف ، لأنني في هذا الميدان لست ذلك الباحث الدارس المسئول عن تفصيلات المقارنات بين الفكرة المعنية وأشباهها ، بل هو موقف يمكن القول عنه أنه نتيجة طبيعية لميل معين فى فطرتى ، ولاتجاه اتجهته - بناء على ذلك الميل الفطرى - فى حياتى الثقافية أخذاً وعطاءً ، وربما كان ذلك الميل هو الدافع الخفى الذى جذبنى جذبًا - فى ميدان الفلسفة - إلى « التجريبية العلمية » و «الوضعية المنطقية » وبهذا يكون موقفى من نقد الأدب والفن ، إحدى النتائج التى ترتبت على عقلانية مذهبى فى الفلسفة »(٢٩)هذا التوضيح لنشأة الاتجاه النقدى عند صاحبنا يؤكد على عمق العلاقة بين الفسلفة والنقد .

وفى تناولنا للنقد الفنى والأدبى ، يجدر بنا أن نحدد مفهوم النقد عند زكى نجيب محمود « ... مرحلة النقد الفنى هى مرحلة ثانية تأتي بعد مرحلة الذوق أو التذوق ، وهى مرحلة يقوم فيها الناقد بعملية تحليلية ، أى بعملية فكرية لاذوقية ، إذ يحاول أن يلتمس المواضع والعناصر التى تدخل فى تركيب الشئ المنقود ، والتى كان من شأنها أن تحدث ماقد أحدثته من أثر إبان عملية التذوق ، ولا أريد أن أترك هذه النقطة قبل أن أبدى عجبى من أولئك

الذين يصرون على أن النقد الفنى عملية ذوقية لامجال فيها للفكر العقلى ، ولست أدري كيف يفرق هؤلاء - بناء على وجهة نظرهم هذه - بين التذوق الذى يتبعه نقد ، وبين التذوق فقط ؟ أم أنهم يحسبون أن كل متذوق ناقد ؟ كلا ، فبينما لا يكون نقد فنى إلا إذا سبقه تذوق ، يجوز أن يكون هناك تذوق بغير أن يلحقه نقد فنى ، إن الناقد الفنى يسأل نفسه - بعد أن تذوق ما تذوقه - لماذا كان ذلك كذلك ؟ ومادام يسأل عن أسباب ، فهو يدعى عملية فكرية عقلية يعلل بها الحالة الذوقية التى مر بها ممارسًا ومكابداً ومعانيًا ومخالطًا ومعايشًا ، وما شئت من هذه المترادفات »[٣٠] سار صاحبنا فى تحديده لمفهوم النقد الفنى عل منهجه فى التحليل فبدأ بالتذوق الذى هو مقدمة لابد منها عند الناقد ثم فرق بين التذوق والنقد وانتهى بالتأكيد على أن النقد عملية فكرية عقلية وليست ذوقية . هذا عن الفن والنقد الفنى والأدب أحد أفراد أسرة الفنون الجمالية لكننا سوف نقف وقفة عند الإنتاج الأدبى ، والنقد الأدبى ، وذلك لأن صاحبنا قد تناول موضوع الأدب ونقده فى كثير من المواضع من كتبه .

يقول عن الأدب : « أن الأدب لايعد أدبًا إلا إذا أقامه مبدعه على شكل » مقنن فحتى لو كان ذلك الأدب منطويًا على فكرة - فى هذه الحالة - مقدمة إلى متلقيها بطريق غير مباشر ، فالفرق واضح بين مقال يبين فيه صاحبه انخفاض مستوى المعيشة فى بلد فقير ، وبين رواية يقدمها أديب ، كل ما فيها أشخاص يتفاعلون بعضهم مع بعض فى حياة مشتركة ، وقد لاترد فيها كلمة « فقر » مرة واحدة ، لكن الصورة التى يتلقاها القارئ تصرخ بالفقر ، وكذلك الفرق واضح بين مقالة تحليلية تبين « الغيرة » وبين مسرحية تقدم لنا تلك الغيرة مجسدة فى سلوك يتفاعل به السالكون ، وقد يسأل سائل : وماذا أنت قائل فى شعر « الحكمة » أدخل فى باب « الفكرة » ؟ نعم ، ولكن الذى جعل شعر الحكمة شعراً ، هو - أولا - أنها تجيئ منضوحة من خبرة الشاعر فى حياته ، وإذن فهو يقدم إلينا قطعة من نفسه و - ثانيًا - هى تجيئ إلى قارئها محكومة بضوابط الوزن الشعرى ، وهو فرق كالفرق بين المشى والرقص ، فليس مجرد المشى فنًا ، ولكن الرقص فن - مع أن الأمر فى الحالتين متشابه - وهو أنه سير بالرجلين ، فالفرق هو بين سير مطلق من القيد ، وسير مقيد بإيقاع ، وهكذا تكون الحال بين حكمة تقدم منثورة ، لا يخضع التركيب اللغوي فيها إلا لقواعد النحو ، وبين حكمة تقدم شعراً ، فتخضع لقيد مقنن ، هو الوزن »[٣١]. إذن الفن الأدبى شأنه شأن سائر الفنون ملتزم بالشكل « الفورم » المقنن ، ويقدم صاحبنا تحليلا للفكرة الأدبية ، ليزيل عن الأدب الغموض

الذى أحاط به فنًا ، وأسلوبًا ، ونقداً ... إلخ وفى سياق الحديث كان لابد من توضيح الفكرة الأدبية ما هى ؟ فيقول : « أليس الأدب فى عمومه يتخذ من « الإنسان » فى فعله وانفعاله موضوعًا له ؟ ماذا يكون الشعر وماذا تكون القصة أو المسرحية ، إلا أن تكون عرضًا للإنسان فاعلا ومنفعلا ؟ وحتى إذا التفت الأديب إلى جوانب الطبيعة فهو إنما « يؤنسن » تلك الجوانب حتى لكأنها فى وجدانه بشر من البشر ، يفعل وينفعل ، ويفرح ويحزن ... لكن الأديب وهو يرسم النسيج السلوكى بكل ما يكمن وراءه من حياة الوجدان ، فهو إنما يقيم بناءه على « فكرة » يضمرها ، وقل أن يفصح عنها ، وبعدئذ تكون المهمة الأولى للناقد الأدبى ، هو أن يستخرج ما قد أضمره الأديب من « فكر » فى جوف عبارته التى أجراها شعر أو قصة أو مسرحية . فإذا غزرت الحياة الثقافية غزرت معها تلك الأفكار السارية فى مبدعات الأدب والفن ، وأما إذا ضحلت تلك الحياة ، جاء النقاد وألقوا شباكهم فى الماء ، فخرجت إليهم خالية أو كالخالية »[٣٢] ولكل عصر أفكاره التى تشغل أبنائه وبالتالى تثير اهتمام المبدعين أدباء وغير أدباء وهذا ما يمكن أن نتابعه من خلال ثورة الأدب فى القرن العشرين نتيجة الشعور بالضيق الذى ساد إنسان هذا العصر بسبب افتقاد التلقائية الحرة المسكوبة ، التى أمدته بشيئ من السيادة على عناصر الطبيعة التى تحيط به « ومن ثم راح ينشأ لنفسه أدبًا جديداً ، وفنا جديداً ، روعى فيها أن تكون النبرة الذاتية الخاصة بالمبدع ، أعلى صوتًا وأبرز ظهوراً من الجانب الذى يشير إلى وقائع الكون الخارجى وقوانينها ، راجيًا بذلك أن يعتدل له الميزان بين داخل وخارج ، أو بين ذات وموضوع »[٣٣] إن هذا التمرد انعكاسًا لأفكار سادت ، وأفكار أخرى قابلتها فى نفس الأديب فراح يعبر عن هذه الأفكار . الفكرة الأدبية إذن «حالة» تخرج بها من قراءتك لناتج أدبى ، فتكسبك هذه الحالة الوجدانية التى خرجت بها منظاراً جديداً قد تقبله وقد ترفضه ، لكنه فى كلتا الحالتين يتركك أوفر حياة مما كنت »[٣٤] هذا عن مفهوم الأدب ، وقد سبق أن عرضنا مفهوم الفن ، فماذا عن نظرية صاحبنا فى النقد . بداية حدد الزوايا التى ينظر النقاد من خلالها إلى المنتج الأدبى وحددها فى ثلاثة : (مثال ديوان شعر) .

أولا : تلك الزاوية التى ينظر منها الناقد إلى الديوان المنقود ، نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذى يقرؤه إلى « نفس » الشاعر الذى أنشأ الديوان ما طبيعتها أهى نفس مرحة متفائلة ؟ أم هى كذا أم كيت ؟ فالناقد فى هذه الوقفة يتخذ الشعر « وسيلة »

لغاية يهتم بها ، وليس الشعر هنا غاية فى ذاته - بل هو عند ناقد من هذا الطراز - وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه ، وبعبارة أجلى وأوضح ، المهم عند الناقد هنا هو « علم النفس » لا «الشعر » ... وكأن الناقد فى مثل هذه الحالة ، لو عثر على ديوان مجهول الشاعر لما عنى به إذ ينعدم الهدف ، وقد نسمى هذا الاتجاه فى نقد الأدب والفن بالاتجاه « النفسى » (٣٥).

ثانيًا : « زاوية أخرى للنظر إلى الديوان المنقود ، وهى شبيهة بالزاوية الأولى فى كون الناقد يتخذ من الشعر الذى بين يديه « وسيلة » لغاية تثير اهتمامه فى المقام الأول ، وكل الفرق بين الرؤيتين أنه بينما الناقد فى الحالة الأولى يبحث خلال الشعر عن « نفسية » الشاعر، نرى الناقد فى الحالة الثانية يبحث خلال الشعر عن « الحالة الاجتماعية » التى كانت تحيط بذلك الشاعر فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية لصورة من صور الحياة الاجتماعية ، وكأنما الناقد هو أكثر اهتمامًا بحقائق « علم الاجتماع » منه بفن الشعر »(٣٦) ومثال الحالة الأولى وقفة العقاد فى كتابه « ابن الرومى من شعره » ومثال الحالة الثانية كتاب طه حسين عن المتنبى .

ثالثًا : « زاوية أخرى للنظر يبحث الناقد منها ، لاعن نفسية الشاعر صاحب الديوان المنقود ، ولا عن « الحالة الاجتماعية » التى أحاطت به ، بل يبحث فى نفسه هو - نفس الناقد - عن وقع هذا الشعر فيها ، فماذا ترك فى جوانحه من أثر ؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعى بالغايات العليا التى استهدفها الكون ؟ أو خرج شاعراً بعبث هذا الكون وإفلاسه فى أن تكون له غايات ؟ هل خرج من قراءته راضيًا عن نفسه أو ساخطًا عليها؟ ... ثم يسطر هذا الناقد وصفًا لطوية نفسه ، والأغلب أن يجيئ القطعة النقدية من هذا القبيل ، وكأنها فى ذاتها « أدب » بنى على « أدب » ويمكن تسمية اتجاه نقدى كهذا ، بالاتجاه « التأثرى » ... ومرة ثالثة أقول أن الشعر المقروء لم يتخذ غاية فى ذاته ، بل أن الناقد قد اتخذ من قراءته له وسيلة يصبح عن طريقها « أديبًا » بدوره » تلك هى الزوايا التى ينظر من خلالها الناقد إلى العمل الفنى ، وعلى أساسها تختلف وتتنوع مدارس النقد ، وصاحبنا لايقبل هذه الزوايا ، إذ أنه يرى أن هناك خطوة أهم وأسبق من هذه الزوايا الثلاث ، وهذه الخطوة هى : « أن يفحص الناقد الشعر نفسه ، بغض النظر عما وراءه ، فها هى تركيبات صوتية وجدها وقيل له أنها « شعر » فلينظر بادئ ذى بدء فى صدق الدعوى ،

أشعر هى حقًا ؟ ولكنه لا يستطيع أن يجيب عن سؤال كهذا إلا إذا كان بحكم ثقافته السابقة مزوداً بمعيار ، يقاس به الشعر بين جيد ورديء ، ومقبول ومرفوض ، وما معنى ذلك ؟ معناه أن ثمة أسبقية منطقية لأمرين .

أولهما : فلسفة خاصة فى ماهية الفن بصفة عامة ، والأدب بصفة خاصة .

وثانيهما : تطبيق تلك الفلسفة على هذا الذى أمامه ، ليتبين إن كان ذا طبيعة تؤهله للدخول فى دنيا الفنون أو لم يكن ، فإذا وجده مؤهلا لذلك ، بناء على الخصائص التفصيلية الداخلة فى تكوينه ، فله بعد ذلك أن يبحث وراء عما شاء من « نفس » أو « اجتماع » لكن هذه الإضافة - من وجهة نظرى - قد تجيء وقد لا تجيء ، فالعملية النقدية فى صميمها تكون قد استوفت أركانها بمجرد الفراغ من منح الديوان المنقود تأشيرة الدخول فى عالم الشعر. وذلك هو موقفى من النقد » هكذا تتحدد معالم منهج زكى نجيب محمود النقدى القائم على أسس أن اللفظ والمعنى صنوان لا يفترقان فى عملية الفهم والوضوح ومن المعلوم أنه من المتحمسين للمنهج التحليلى ، وينتقل من ذلك إلى وضع ضوابط للعمل الفنى أهمها :

١ - **العناية بالشكل** : يقول صاحبنا : « جوهر الفن كائنًا ما كان موضوعه - والأدب جزء من الفن بمعناه الأوسع - هو « الشكل » الذى أقامه الفنان إطاراً يبث فيه المضمون ... الذى أراد أن يجسده للعين أو للأذن ، والشكل أو الصورة (= الفورم) تبعًا لذلك هو - أو ينبغى أن يكون - موضع النظرة بالدرجة الأولى عند الناقد .... أن جانب الشكل هو الصفة التى تجعل الفن فنًا ، وإذن فلابد لتلك الصفة أن تكون فى عملية النقد الفنى ركنها الركين »[٣٩].

٢ - المضمون الحياتى : أى الخبرة الذاتية التى تراكمت فى باطن الفنان المبدع ، فليس المراد أن نعرض على الناس أشكالا خالية ، بل لابد لهذه الأشكال أن تجيء مترعة بالمحتوى ... فالشكل وحده لا يكون فنًا ، وكذلك المضمون الحياتى وحده لايكون فنًا كذلك .

٣ - **الوحدة العضوية بين أجزاء الأثر الفنى** : إذا كان الشكل والمضمون الحياتى يمثلان جوهر الفن ، فإن « الوحدة العضوية » بين أجزاء الأثر الفنى الواحد هى سر الإبداع الفنى ، فالقيمة الفنية مرهونة - وجوداً وعدمًا - بالوحدة العضوية حضوراً وامتناعًا ، والوحدة العضوية هى التى تجعل من « الفرد » الواحد فرداً واحداً لا تعدد لهويته برغم الكثرة الهائلة التى تدخل فى كيانه [٤٠].

سادسًا : فن المقالة الأدبية : لقد كان زكى نجيب محمود أحد فرسان المقالة الأدبية ذلك أنه حرص منذ الأربعينات من هذا القرن على كتابة المقالة الأدبية . فالكثير من كتبه ومؤلفاته ، كانت فى الأصل مقالات نشرها فى المجلات والصحف ، ولا ننسى أنه كان من أشهر كتاب المقالة فى جريدة الأهرام بداية من السبعينات حتى قبل وفاته بقليل . من هنا يأتى اهتمامه بالكتابة عن « فن المقالة الأدبية » حيث صدر كتابه « جنة العبيط » بمقالة حول « أدب المقالة » يقول فيها : « المقالة ... عندنا ملاذ الأديب ، الذى ليس له من دونها ملاذ ، ولا بأس بهذا لو كانت المقالة الأدبية فى مصر أدبًا تعترف به قواعد الأدب الصحيح ، ولكن الأديب المصرى يكتب المقالة التى لو قيست بمعيار النقد الأدبى لطارت هباء ، ولأغلقت دولة الأدب من دونها الأبواب »[٤١] وصاحبنا بهذه المقدمة يحاول أن يدخل فى باب النقد الأدبى لفن المقالة ، إذ يتبع هذه المقدمة بالشروط التى يجب أن تتوفر فى المقالة حتى تعد لونًا من ألوان الفن الأدبى . وقد كانت مرجعيته فى تحديد هذه الشروط إلى نقاد الأدب الإنجليزى وأهم هذه الشروط :

١ - أن المقالة الأدبية يجب أن تصدر عن قلق يحسه الأديب مما يحيط به من صور الحياة وأوضاع المجتمع ، على شرط أن يجيئ السخط فى نغمة هادئة خفيفة ، هى أقرب إلى الأنين الخافت منها إلى العويل والصراخ ، مصطبغًا فكاهة لطيفة .

٢ - يجب أن يكون كاتب المقالة الأدبية لقارئه محدثًا لا معلمًا ، بحيث يجد القارئ نفسه إلى جانب صديق يسامره ، لا أمام معلم يعنفه أى تكون أقرب إلى الحديث والسمر منها إلى التعليم .

٣ - لا ينبغى أن يكون للمقالة الأدبية ، نقط ولا تبويب ولا تنظيم .

٤ - يجب أن تكتب المقالة الأدبية بأسلوب عذب سلس دفّاق .

٥ - يجب ألا تبحث المقالة الأدبية فى موضوع مجرد ، لأن ذلك يبعدها عن روح المقالة بمعناها الصحيح ... إذ لابد أن تعبر قبل كل شئ عن تجربة معينة مست نفس الأديب فأراد أن ينقل الأثر فى نفوس قرائه ... ومن هنا قيل إن المقالة الأدبية قريبة جداً من القصيدة الغنائية»[٤٢] . وقد جمع هذه الشروط وأكد عليها فى كتابه « حصاد السنين » حيث قال :

« وليست المقالة الأدبية » موصوفة بهذه الصفة لمجرد أنها كلام مكتوب فى لغة سليمة ، أو بأسلوب متميز ، وإنما هى « أدبية » لأن صفة ضرورية لا يكون الفن فنًا ولا الأدب أدبًا إلا

إذا توافرت فيه تلك الصفة ، وقد يضاف إليها بعد ذلك صفات أخرى أو لا يضاف ، وتبقى هي شرطًا ضروريًا ، وأعني بها الصورة ، أو « الشكل » أو « التكوين » أو طريقة البناء أو الإطار ... فهذه كلها أسماء تشير إلى طبيعة الصفة المميزة التى لا يكون الفن الأدبى ، أو الفن من أي ضرب أخر ، فنًا إلا بها ، فالفن إذا ما أراد أن يوصل إلى المتلقى حالة نفسية معينة ، أو فكرة ، لجأ إلى وسيلة تحمل تلك الحالة أو الفكرة المبثوثة إلى متلقيها ، تصل إليه بطريق غير مباشر ، لماذا ؟ لأن الحالة النفسية أو الفكرة ينقصها التجسيد الذى يجعلها وكأنها شئ مما تراه الأبصار أو تسمعه الآذان أو تلمسه الأيدى ، وعلى الفنان - فى الأدب وفي غيره- أن يبحث عن وسيلة تجسيد ملائمة لموضوعه »[٤٣] هذا آخر ما كتبه صاحبنا عن « فن المقالة الأدبية » إنه يريد أن تكون قطعة حية من الجمال التعبيرى تعبر عن خلجات النفس وما يمور داخلها من أحاسيس ومشاعر ، ويرفض أن تكون جافة مثقلة بالألفاظ والتراكيب اللغوية والمحسنات البديعية .

سابعًا : رسالة الفنان : الفن ليس عبث يراد به التسلية لكن على العكس الفن له رسالة إنسانية عظيمة ، وقد أدرك أفلاطون قديمًا أثر الفن العميق فى حياة الناس ، ولو لم يكن كذلك لما حفل به ولأغضى عنه ، « وأثره العميق أنما هو فى تكوينه لعادات شعورية خاصة »[٤٤] وإذا كان أفلاطون قد طرد الفن طرداً من مجتمعه ، وهاجمه أعنف الهجوم . فإن صاحبنا اتخذ موقفًا آخر حيث اهتم برسالة الفن في الحياة سواء على المستوى الإقليمى أو على المستوى العالمى . وقد حدد رسالة الفن على النحو التالى :

١ - « تكون تلك الرسالة حين يجاوز الفنان حدوده الإقليمية ليخاطب الحقيقة الإنسانية فى صميمها ، والحقيقة الإنسانية واحدة مهما اختلفت ألوان الجلود ، وطرز الثياب وألوان الطعام ، وأنماط الروابط والصلات ، فبخيل « الجاحظ » كبخيل « موليير » ، صورة إنسانية لا تقيدها قيود اللغة التى رسمت بها ولا الأوضاع الاجتماعية التى نشأت فى ظلها ، وقيس هو رميو ، ورميو هو قيس ، كما أن ليلى وجوليت أختان في المصير ، فأقرأ قيسًا إن شئت أو أقرأ روميو ، فالحالة الوجدانية فى كلتا الحالتين واحدة »[٤٥].

٢ - رسالة الفنان في عصرنا الذى نعيشه ، ذلك العصر الذى تخاصمت فيه الشعوب تتضح إذا ما نظرنا إلى طبيعة الفن فى أعماقها ، « فنراها هى نفسها طبيعة اللعب ، فالتلقائية فى الفن والتنفيس الذى يكون فى اللعب هو نفسه التنفيس الذى يكون فى الفن ،

والتنزه عن الغرض فى اللعب ، هو نفسه التنزه عن الغرض فى الفن . وأهم من هذا كله ، التعبير عن الكيان الإنسانى فى مجموعة - لا هذا العضو وحده أو ذاك العضو وحده - هو فى اللعب وفى الفن على حد سواء ، فأنت لا تدرى وأنت تلعب أبالحواس تلعب أم بالعقل ، لأنك تلعب بكل ملكاتك فى آن واحد ، وكذلك فى الفن ... الطبيعة الإنسانية الواحدة الممزقة نصفين بين الجسد والعقل ... « تكون فى ميدان اللعب ، سواء كان اللاعبون أطفالا أو راشدين ، فعندئذ يصبح الفرد فرداً متكاملا والإنسان إنساناً واحداً متحداً ، لأن فى ميدان اللعب تخرج جميع القوى إلى الفاعلية النشيطة ، فالإدراك بالحواس ، والإدراك بالعقل ، والرغبات والإنفعالات وشتى عناصر الطبيعة البشرية تعمل كلها فى تناغم لا نشاز فيه ، وما يصدق على اللعب يصدق كذلك على الفن ، ففى مجال الفنون يجد الإنسان نفسه متكاملا بكل مقوماته ، غير منشطر ولا منقسم ... يجيئ الفن مؤلفًا لما اختلف ، وموحداً لما تشتت ، إذا ما أطلق الفن على طبيعته يؤدى رسالته الحقة التى تخاطب طبيعة الإنسان فى صميمها ... الأمل ... فى ميدان الفن يتآخى فى رحابه الإنسان والإنسان » (٤٦).

هذه الرسالة تتحقق بشرط أن يتحرر الفن من سلطان الدولة ، بحيث لا يكون تبشيراً بما تريده تلك الدولة ، وإنما يتوجه الفن إلى « الإنسان » ، وعندئذ يكون الفن « اجتماعيًا » لا بالمعنى الذى يخدم به هذه الجماعة دون تلك ، بل بالمعنى الذى يخدم به المجتمع الإنسانى باعتباره أسرة واحدة .

٣ - إن طبيعة الفن تمعن فى رسالتها - التى هى مخاطبة الإنسان من حيث هو إنسان على الإطلاق - فجعلت من خصائص الفن أن يكون قابلا لاختلاف التأويل دون أن يفقد ذرة من قيمته ، لا بل كلما تباينت ضروب التأويل باختلاف الثقافات ازداد الفن قيمة وارتفع مقامًا، فكل أثر فني هو جمال أوجه ، ولمن شاء أن يفهمه كيفما يشاء ، ونقطة الملتقى هى النشرة الفنية الخالصة ... إن هذا الاختلاف فى التأويل نفسه دليل على أن وراءه « حقيقة » إنسانية يحاول المؤولون أن يصلوا إليها » وهذا بالطبع من شأنه أن يثرى الحياة الفنية ويضفى على الأحوال الثقافية حركة نشطة تستلهم روح الأمة ، وتجمع الشتات ، ويعم السلام النفسى فى المجتمع الإنسانى .

٤ - كان الفن قديمًا ووسيطًا وحديثًا صاحب رسالة اجتماعية ، ومايزال ، وليس بمستغرب أن تجد متاحف الفن فى كل عواصم العالم كالعنوان من الكتاب ، لأنه لا حضارة بغير فن ، ثم لا حضارة بغير اشتراك الأفراد فى نشاط تتسق أطرافه على اختلافها فى الظاهر .

ويلخص صاحبنا الدعوة التى يدعو إليها فى رسالة الفن ماذا تكون ؟ قائلا : « إنما تحقق الفردية العزيزة على أصحابها ، كما تحقق فى الوقت نفسه اشتراك الناس فى فاعلية واحدة ، وهى أن يتجه الفنان إلى حقيقة الإنسان فى آماله وآلامه وخواطره ومشاعره ، ليلتقى فى محرابه كل إنسان » (٤٨).

عند هذا الحد نتوقف بالحديث عن آراء وأفكار زكى نجيب محمود حول الفن والإبداع الفنى، تلك الآراء التى لم تخرج عن عباءة الفلسفة ، إذ أن صاحبنا صاحب رؤية فلسفية واضحة فهو ابن شرعى للفلسفة والتفلسف ولذلك صار الفن عنده صاحب رسالة حضارية لا يمكن تجاوزها .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : زيام فى أمريكا ، ص ٣٦ .

٢ - الصمدر نفسه ، ص ١٩٣ - ١٩٥ .

٣ - زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

٤ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٧٨ .

٥ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٢٧٦ .

٦ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ .

٧ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٨ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٥ .

٩ - المصدر نفسه ، ص ٦ .

١٠ - المصدر نفسه ، ص ٧ .

١١ - المصدر نفسه ، ص ١٢ .

١٢ - المصدر نفسه ، ص ١٤ .

١٣ - المصدر نفسه ، ص ١٦ .

١٤ - المصدر نفسه ، ص ١٧ .

١٥ - زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٣٠١ .

١٦ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٤٠ .

١٧ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

١٨ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ١٩ .

١٩ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ١٣٤ .

٢٠ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ١٨ .

٢١ - المصدر نفسه ، ص ٢٢ ، ٢٣ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

٢٣ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

٢٤ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٣٣٢ .

٢٥ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٣٧ .

٢٦ - المصدر نفسه ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

٢٧ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

٢٨ - المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ .

٢٩ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٥١ .

٣٠ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

٣١ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ١٩٦ .

٣٢ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٣٢ .

٣٣ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٩٩ .

٣٤ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٢٣٤ .

٣٥ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ١٥١ ، ١٥٢ .

٣٦ - المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .

٣٧ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٣٨ - المصدر نفسه ، ص ١٥٤ .

٣٩ - المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

٤٠ - المصدور نفسه ، ص ١٦٧ .

٤١ - زكى نجيب محمود : جنة العبيط ، ص ٨ .

٤٢ - المصدر نفسه ، ص ١٠ - ١٤ .

٤٣ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٩٦ .

٤٤ - زكى نجيب محمود : فى فلسفة النقد ، ص ٤٣ .

٤٥ - المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

٤٦ - المصدر نفسه ، ص ٤٥ - ٤٦ .

٤٧ - المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

٤٨ - المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

الفصل السادس
كلام فى السياسة

قد يتصور البعض أن زكى نجيب محمود شغل بالحياة الفكرية وأهمل أمور السياسة ومسائلها . كيف ذلك ؟ هل يمكن فصل السياسة عن الفكر أو فصل الفكر عن السياسة ؟ كلا ... إن صميم السياسة فكر وفلسفة ونقد وماذا كان لصاحبنا غير الفكر والفسلفة والنقد صحيح أنه صرح فى أكثر من موضع أنه لم يشتغل بالسياسة وألاعيبها إذ يقول : « لم يكن صاحبنا ذا مزاج سياسى بالمعنى الذى نراه متحققًا فى الساسة المحترفين ، فكانت المشكلات السياسية عنده تتحول إلى مشكلات فكرية نظرية ، وكأنها تخص أهل كوكب آخر غير هذه الأرض من كواكب المجموعة الشمسية ، ومن ثم فهو كثيراً جداً ما يأخذه العجب مما يسمونه «سياسة » لكثرة ما يراه فيها من مجافات لمنطق العقل ، وحتى إذا حدث له أن أبدى رأيًا كهذا فى موقف معين ، قال له المحترفون : إن هذه هى « السياسة »[1] إن هذا القول وأمثاله مما سنذكر لا يفيد إلا شيئًا واحداً هو أنه لم يحترف السياسة ، ولم تكن له ثقة فى ممارستها والاشتغال بها على المستوى العملى ، أما على مستوى الفكر فقد شغل بقضايا سياسية ذات طابع قومى وقضايا أخرى ذات طابع إنسانى عام ، أنه حين يبرأ من العمل السياسى قائلا : « وإن صاحبنا يكرر القول مرة بعد مرة ، أنه لم يخلق للسياسة وألاعيبها ، فهو إذا وقف عند مسألة من مسائلها ، فإنما يقف وقفة عقل منطقى إزاء مشكلة فكرية ، وهكذا نظر إلى حكاية العرب وإسرائيل والأمم المتحدة ، أو قل الدول الكبرى صاحبة حق النقض فى مجلس الأمن»[2] أنه يؤكد وضع مسائل السياسة فى الإطار النظرى فحسب . ومع كل نجد من الضرورى أن نتناول . بعض القضايا السياسية التى شغلت تفكيره بشيئ من التفصيل على النحو التالى :

أولا : تجارب سياسية ذات طابع عملى : لعله من المفيد الوقوف عند تجربة من التجارب الحية فى حياة صاحبنا شارك من خلالها فى الممارسة السياسية عن وعى وبصيرة وقد تحدث عن هذه التجربة . فماذا قال : « لقد اختارنى الزملاء سنة ١٩٦٣ أمينًا للاتحاد الاشتراكى فى لجنة العشرين الممثلة لهيئة التدريس فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وأذكر أننى أعددت مذكرة لأعرضها على اللجنة فى أول اجتماع لها ، أقترح فيها ما ظننته أفضل طريق للعمل ،

وكان هذا الطريق الأفضل - كما تصورته - هو أن تكون كلية الآداب نفسها هدفًا لنا ، فما هى الوسائل التى نستطيع بها أن نجعل هذه الكلية المعينة كلية أفضل من جميع الوجوه ؟ كيف نوجه البحوث العلمية لتكون علمية من جهة ونافعة للناس فى حل مشكلاتهم من جهة أخرى ؟ كيف نخدم طلابنا - لا فى الجانب الأكاديمى فحسب ، لأن هذا الجانب مفروض من الأساس - ولكن كيف نخدمهم فى مشكلاتهم الخاصة التى قد تعترضهم ؟ ماذا نصنع من تلقاء أنفسنا ، دون انتظار التشريع يأتينا من خارج حدودنا ، فى تيسير حصول الطالب على الكتاب ؟ إلخ إلخ »[٣] هكذا تبلورت رؤيته السياسية . فالسياسة عمل يتصل بواقع الحياة ومشكلاتها يقوم على المبادرة . وهذا ما آمن به من خلال الممارسة السياسية فى لجان الاتحاد الاشتراكى إذ يقول : « لكى تكون للجنة من لجان الاتحاد الاشتراكى فى قرية من القرى - مثلا - مهمة سياسية ، فهى مطالبة - بحسب فكرتى الساذجة - بأن تنظر فى شئون الزراعة وأن تنظر أيضًا فى مقاومة الذباب والحشرات والفئران ، كما تنظر فى محو أميتها وفى غير ذلك مما يجعلها فى نهاية الأمر قرية أفضل ... كيف تدعى لجنة من لجان الاتحاد الاشتراكى حيثما كانت ، أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الأطفال غير المرغوب فى ولادتهم يولدون بالألوف كل يوم ، ويولدون لمن ؟ يولدون لآباء وأمهات لم يكن من حظهم نصيب من التعليم الذى يضمن لهم حداً أدنى من رعاية هؤلاء الأطفال ؟ فلا اللجنة جعلت سياستها أن تهيئ لهؤلاء وسائل التعليم ، ولا هى بالتالى أفلحت فى مقاومة التفجر السكانى الرهيب .

وكيف تدعى لجنة من تلك اللجان حيثما كانت ، أنها تؤدى واجبها السياسى وحولها الشباب فى حالة من التهلكة والضياع ، تزداد بينهم الجريمة والعنف والانحراف ؟ إن هذه أمور لا تسقط على رءوس الشباب مع المطر النازل من السحاب ، بل هى منبثقة من ظروف أرضية يعيشونها »[٤] لقد أدرك أن السياسة عمل من أجل التغيير ، ليست خطب رنانة وألفاظ وعبارات حماسية يصفق لها الناس ولا يتجاوز تأثيرها حناجر أصحابها . ماذا إذن مفهورم السياسة كما يؤمن به ويعتقده ؟ .

مفهوم السياسة عند صاحبنا : « هى أن علم السياسة هو نفسه علم تغيير الواقع الاجتماعى ، وأن هذا الواقع الاجتماعى ليس من الأشباح الهائمة فى ضوء القمر ، بل هو أنت وهم وهن ، والواقع الاجتماعى هو اسماعيل وابراهم وزينب وفاطمة ، وإذن فلكى يتغير الواقع الاجتماعى فلابد أن يتغير هؤلاء ، أن يتغيروا من جهل إلى معرفة ، ومن مسبغة إلى يسر ، ومن خمول إلى نشاط ،ومن غيبوبة إلى وعى ، والسياسة هى أن نصنع لهم هذا التغيير وأن

تجعله يصنعونه لأنفسهم . العبرة كلها هي بالفرد الواحد ، وبالمجموعة الواحدة ، وبالقرية الواحدة ، والمصنع الواحد والمدرسة الواحدة ... كل وحدة من هذه الوحدات تصلح من نفسها وكأنها الأمة كلها بل وكأنها الإنسانية كلها ، فيصلح الكل ، وتلك هي السياسة ، ولا سياسة هناك لو ملأت مائة ألف مجلد بالخطب والمنشورات والمحاضرات والتعليمات ، ثم ننظر إلى تلك الوحدات فإذا هي على حالها أو أشد سوءاً »[٥] بهذا الفهم الصحيح القائم على الرؤية الواضحة للأشياء ، والتصور العقلاني القائم على رصد الواقع والعمل على تغييره ، عبر صاحبنا عن مفهومه للسياسة . فالسياسة هي أن نرى كيف تتغير الظروف . هذا عن تجربته السياسية الأولى .

والتجربة الثانية كانت في أروقة الأمم المتحدة ... ولنتركه يعرض لنا كيف أتيحت له هذه التجربة ، وأثرها في نفسه . فيقول : « ... قد شاءت مصادفات الأيام لصاحبنا أن يوضع عضواً في أحد الوفود ، في أول اجتماع لهيئة الأمم المتحدة كان ذلك في لندن سنة ١٩٤٩ ، وقصة ذلك ، أنه كان عندئذ دارساً في لندن ، لأن مقرها الذي اتفق عليه أن يقام في نيويورك لم يتم إعداده ، وحدث أن إحدى الدول العربية الشقيقة ، لم يكن الحد الأدنى لعدد الأعضاء (وهو ستة مقابل اللجان الست) متوافر لها ، فطلبت من السفارة المصرية هناك ، أن تختار لها ثلاثة أعضاء من المصريين المقيمين في لندن ، الذين ترى فيهم الصلاحية للاضطلاع بتلك العضوية ، وكان صاحبنا أحد الثلاثة المختارين ، فأتاحت له تلك المشاركة خبرة بحقيقة « السياسة » كما رآها متمثلة في أضخم رجال السياسة الذين ملأت شهرتهم يومئذ أسماع الدنيا وأبصارها ، وتابع صاحبنا في شغف ما تدور به المناقشات ، وما يوصل إليه من الحلول، وخرج من ذلك كله بنتيجة غرست في رأسه غرساً ، وهي نتيجة أيدت له ظنه في " السياسة " وطبيعتها ، فهي لا تقل ولا تزيد عن أن تكون للدولة القوية إرادة ما ، جاءت بها إلى الاجتماع ، وتكون المهارة السياسية بعد ذلك هي في أن تصاغ لتلك الإرادة صيغة لغوية مقبولة شكلا بين الأطراف المتعارضة ، أما أنها ستعمل على حل المشكلة المعروضة للحل ، فمسألة لا هي إرادة ولا هي في حسبان الأقوياء من أصحاب الإرادات »[٦] إذا كانت التجربة الأولى ولدت مفهوم واضح وصادق للسياسة فإن التجربة الثانية تولد عنها نوع من الإحباط وذلك بسبب هيمنة الدول الكبرى على مصائر ومستقبل الدول الصغرى الضعيفة . فلا توازن ولا عدل وإنما قوة إرادة الدول الأقوى .

ثانيًا : مسائل سياسية ذات طابع قومى : لقد عالج زكى نجيب محمود العديد من المسائل السياسية ذات الطابع القومى حيث أن اهتمامه بالمشاركة فى إعادة البناء وصياغة معالم مجتمع جديد ، وإحياء روح الثقافة العربية المعاصرة ، كل ذلك له علاقة بمسائل السياسة وشئونها ومن أهم المسائل التى كانت له فيها مساهمات نظرية ما يلى :

١ - قضية الانتماء : لقد سبق القول أنه كان شديد الحب لوطنه ... وحب الوطن ليس موقفًا مجرداً ، وإنما ينعكس هذا الحب على فكر الإنسان وسلوكه .. ولقد كانت مسألة الانتماء من المسائل ذات الصلة الوثيقة بحب الأوطان بالإضافة إلى أنها فرضت نفسها فى الآونة الأخيرة . والسؤال المطروح . لمن يكون الولاء والانتماء ؟ أيكون الولاء « لفرد » أم «لوطن » و « مبادئ » ؟ هذا هو السؤال الذى أقدم صاحبنا محاولا الإجابة عليه . بعد أن فرض نفسه كمشكلة طرحت فى العشرينات من عمره ... وكانت البداية سؤال : انتماء المصرى لأى عهد من تاريخه الطويل ؟ وقد صاغ صاحبنا هذه المشكلة ، وتجربته الذاتية نحوها قائلا : « لم يكد هذا الكاتب يجاوز عامه العشرين ، حتى انغمس إلى قمة رأسه فى بحر الحياة الثقافية كما يصطخب موجهًا من حوله ، وكان أبرز القضايا التى شغلت الأقلام فى مصر عندئذ ، انتماء المصرى لأى عهد من تاريخه الطويل يعود ؟ وفى تلك المعركة القلمية الساخنة، كان الصوت العالى الذى يملأ الأسماع هو القائلين بوجوب انتماء المصرى من حيث الأساس ، إلى العصر الفرعونى ، فضلا عن كون هذا الانتماء حقيقة تاريخية لا يجوز لها أن توضع بين الناس موضع « الرأى » الذى يقبله فريق ويرفضه فريق ، فهو انتماء فيه من المجد ما يرتفع به عن مضمار التنافس مع سواه ... على أن أولئك الأعلام الذين دعوا يومئذ إلى الانتماء الفرعونى المصرى ، لم يريدوا - بالطبع - لتلك الدعوة المصرية أن تشمل الدينى »[٧] لقد عاش صاحبنا بفكره يفحص هذه الآراء عبر عقدين من حياته ، يدير الأمر فى رأسه بين أخذ ورد .. ينتقل من حالة إلى حالة من مرحلة الانفعال العاطفى إلى مرحلة العقل « وحصيلة هذه النقلة من موقف قارئ غير مسئول عما يقرأ ، إلى موقف كاتب مسئول أمام ضميره عن صدق ما يكتبه ودقة معناه ، أقول إن حصيلة ذلك هى إطالة النظر فى الفكرة قبل عرضها لا سيما إذا كان لها من الخطورة ما لفكرة « الانتماء » من خطورة »[٨].

إن هذا الإحساس بأهمية المشكلة وإدراك أبعادها ، دفع صاحبنا للتساؤل من جديد : « أصحيح ما دعا إليه أعلامنا فى مصر خلال العشرينات - ولا أقول « العشرينيات » - وما

بعدها بقليل من أن مسألة الانتماء المصرى هى مسألة تضع المصرى بين ضدين ، فهو إما إلى هذا الضد منهما وإما إلى ذلك أي أنه إما يرتد بانتمائه إلى أصوله الفرعونية القديمة وإما أن يقف من ماضيه عند ولادة تاريخه العربى ؟ اللهم لا ... ومنذ تبين لهذا الكاتب أن الأمر هو من الوضوح بحيث لا يحتمل مجرد السؤال ، لم يعد يساوره شك ، على أن ذلك اليقين القاطع، لا ينفى أن يتطلب موضوع الإنتماء تحليلات كثيرة توضح ما غمض منه » (٩). إذن لا تناقض بين أن ينتمى المصرى للفرعونية والعربية والإسلامية .. حيث أنه استطاع عبر فترات التاريخ أن يصهر فى ذاته كل هذه المؤثرات . ولكن هل توقف البحث عن قضية الانتماء ؟ بالقطع لا لأنه حاول تحليل هذه القضية تحليلا يزيل عنها الغموض لأن فكرة «الانتماء » من الأفكار التى شغلت تفكيره كثيراً . فيقول معبراً عن هذا الموقف : « ... أتقدم بفكرة تعاودنى كلما عاودتنى مسألة تحيرت فى حلها حلا حاسمًا ، يزيل القلق من نفسى ازاءها ، وهى مسألة لا تكتفى بأن تمس ظواهر الحياة وقشورها ثم تمضى ، وإنما هى مسألة ضاربة فى حياتنا عند جذورها ، وماذا نقول فى مسألة تدير سؤالها حول الذات المصرية فى صميمها ؟ إنه لا يكفينا أن نفض مشكلة كهذه ، لها ما لها من عمق التأثير فى وجدان المصرى ، بعبارة عجلى نلقى بها لنستريح ، وإلا فما كان أهون من أن نقول عن المصرى – وهو قول أكرره مراراً لنفسى عن نفسى – أقول ما أهون أن نقول عن المصرى ، أنه يمتد بماضيه إلى العصر الفرعونى ، ثم هو عربى ، وهو بمصريته تلك وعروبته هذه ، جزء من الأمة الإسلامية ، هذا قول سهل مريح ، وهو فوق كل ذلك قول نؤمن به ، أو – على الأقل – يؤمن به كاتب هذه السطور إذ هو مقتنع من عمق قلبه وفؤاده أنه مصرى عربى مسلم ، ثم لا يهمه بعد ذلك أن تضاف إلى هذه الأبعاد أبعاد أخرى ، كالانتماء الأفريقى مثلا . نعم ، هذا قول سهل ومريح ، ولكن ماذا لو حللنا هذه الصفات الثلاث – المصرية والعربية والإسلامية – فوجدنا بعض العسر فى أن نجعلها متطابقة كل التطابق بعضها مع بعض ؟ » (١٠) تلك هى مكونات الهوية المصرية التى وقف عندها زكى نجيب محمود يزيدها وضوحًا بتحليلاته للدوائر الثلاث :

الدائرة الأولى : انتماء المصرى إلى الفرعونية : وعن ذلك يقول : « فمن حيث أنا مصرى، أرانى معتزاً بميراث أسلافى ، منذ أول يوم شهدت فيه الأرض مصريًا يترك على تربتها آثار قدميه ، وكيف لا أعتز بذلك الميراث ولم يكن المصرى بما شيده لاهيًا ولا عابثًا ؟ إنه حكم ، وديانة ، وعمارة ، وفن ، وزراعة ، ونصر فى القتال ، فلو كان قد تسلل إلى دمائى من كل جانب من جوانب ذلك المجد أقل من خردلة ، لكان فيما ورثته عن هؤلاء الأسلاف ما يملأ نفسى اعتزازاً بآبائى الأولين » (١١).

هذه الدائرة تمثل قاعدة الانتماء وجذوره الأولى ، وهى جذور عميقة قوية تتشعب فى تربة الوطن وفى قلب المواطن وعقله .

الدائرة الثانية : انتماء المصرى إلى العروبة : لقد عالج صاحبنا قضية العروبة علاجًا تغلب عليه النزعة الثقافية . حيث يقول : « العروبة نمط ثقافى ، من عاش حياته منخرطًا فيه كان عربيًا ، بغض النظر عن عرقه ، ومن أهم المقومات التى يتآلف منها ذلك النمط الثقافى ، اللغة والدين وفلسفة القيم الأخلاقية والجمالية ، والأعراف والتقاليد ، والدعائم الأساسية التى يقام عليها النظام الاجتماعى من الأسرة وما يضبط العلاقات بين أفرادها من قواعد ، إلى المجتمع القومى من حيث هو بناء موحد ، تسرى فى أنحائه ضروب من الروابط بين الأفراد ، وهنالك فى التاريخ العربى رجال ، لم يكن انتماؤهم العرقى عربيًا ، إذا جعلنا العروبة مقيدة بحدود جغرافيةـ معينة ، هى شبه الجزيرة العربية ، لكن أحداً منا لا يتردد فى ضمهم إلى «العروبة » من زاوية الإطار الثقافى الذى قضوا فيه حياتهم ونشاطهم وفكرهم وعقائدهم ، وإلا فمن الذى يريد منا أن يخرج من العروبة رجالا من أمثال البخارى والترمذى ، وابن سينا ، والغزالى ، لكونهم ينتمون إلى فارس من الناحية العرقية ؟ وليست العروبة بدعًا وحدها فى كونها قائمة على نمط ثقافى معين لا على انتماء عرقى »(١٢) وهنا يتأكد انتماء المصرى إلى العروبة بحكم النمط الثقافى الذى يحدد ملامح الشخصية المصرية .

أما عن مقومات هذا النمط الثقافى للعروبة فهى :

١ - اللغة : تأتى اللغة فى مقدمة عناصر النمط الثقافى للعروبة « ... ونحن إذا قلنا أن العرب يتكلمون اللغة العربية ، فلسنا نعنى أن اللغة العربية من حيث هى طريقة خاصة للتفكير واستثارة المشاعر ، وقد يوجد من يدرس اللغة العربية من غير ابنائها ، دراسة تجعله ملمًا بمعانى مفرداتها وطرائق تركيبها - كالمستشرق مثلا - فلا نعده منخرطًا فى « العروبة » لأن اللغة فى هذه الحالة قد درست من الظاهر ، كما تدرس الرموز الرياضية فى معادلات الجبر والحساب ، لكنها تنغرس فى دارسها على نحو يجعلها مدار فكره وشعوره ... إن جماعة الناس الذين يتكلمون اللغة العربية ، هى جماعة تحيا بدماء ثقافية واحدة ، ولها رؤية مشتركة ترى بها العالم وما فيه ، ويترتب على هذه المشاركة أن تكون تلك الجماعة مكونة لقومية واحدة »(١٣) .

٢ - فلسفة القيم أخلاقية وجمالية واجتماعية : ما يقال عن اللغة العربية ودلالاتها ، يقال بالمثل عن فلسفة القيم « فإذا أوجدنا جماعة تتميز دون سائر الجماعات بوقفة خاصة بها فى

وجهة نظرها بالنسبة إلى مبعث القيم ، كان لنا ما يبرر اعتبار تلك الجماعة مندرجة فى نموذج بشرى واحد ، ولنحصر حديثنا الآن فى القيم الأخلاقية من وجهة النظر العربية ، فلابد لنا ذى بدء من لفت الأنظار إلى حقيقة هامة ، وهى أن الفوارق بين شعب وشعب فى هذا المجال ، ليس هو أن شعبًا يجعل فعلا ما فضيلة من الفضائل ، فى حين يجعله الشعب الآخر رذيلة ، كلا فالإنسانية كلها تكاد تتفق على الرؤوس الكبرى لما هو فضيلة وما هو رذيلة ... أن موضع الاختلاف الأساسى بين الشعوب فى المسألة الخلقية ، ليس هو فى يقين الفضائل الواجبة، والرذائل المنهى عنها ، بل موضع الاختلاف بينها هو فى « تعليل » ذلك الوجوب أو هذا النهى ... فكما وجدنا المشاركة فى لغة عربية واحدة ، تتضمن أن يكون المشاركون ذوى رؤية واحدة ، فكذلك نقول : إن المشاركة فى تعليل واحد يعدوا أمة واحدة ، فكذلك نقول : إن المشاركة فى تعليل واحد للظاهرة الخلقية ، مبرر آخر لاعتبار المشتركين أعضاء فى جماعة واحدة » (١٤).

٣ - عوامل أخرى : ليست اللغة العربية ووجهة النظر الأخلاقية ، هما وحدهما ما يربط أبناء الأمة العربية فى حقيقة واحدة ، بل يضاف إليهما عوامل أخرى كثيرة ، منها :

طريقتهم فى قياس درجات الكمال للأشياء .

هكذا حدد صاحبنا ملامح دائرة الانتماء إلى العروبة وهى ملامح قد توفرت فى الإنسان المصرى ، مما أكد انتمائه العربى .

الدائرة الثالثة : الانتماء الإسلامى : « المصرى المسلم ... ينتمى إلى الأمة الإسلامية بجانب واحد ، هو جانب العقيدة الدينية »(١٥) تلك العقيدة التى شكلت وجدان المصرى فأضاف بعداً حضارياً كان ولايزال مصدراً خصبًا فى حياته شريطة الفهم الصحيح لمقاصد الإسلام وغاياته من إعمار للكون وذلك لا يكون إلا بوقفة تأمل ونظر وتدبر للآيات الكونية التى تطلق للعقل العنان فى إدراك العلاقات بين الظاهرة الكونية وغيرها من الظواهر . بحيث يكون الفهم والتحليل درجة من درجات التقدم القائم على ضرورة التغيير نحو الأفضل .

لقد عالج زكى نجيب محمود قضية « الانتماء » وقد انتهى إلى انتماء المصرى إلى وطنه وعروبته وإسلامه . ومن الجدير بالذكر أن صاحبنا كان له موقف يعارض فكرة الانتماء العربى، إلا أن هذه الفكرة قد تغيرت وتبدلت . لكن كيف حدث ذلك ؟ هذا ما يجيب عنه صاحبنا وهو يروى قصة هذا التحول فيقول : « لبثت على ضلالى فيما يختص بالعلاقة بين مصر والوطن

العربى إلى سنة ١٩٥٦ ، فلقد كنت قبل هذا التاريخ معتقداً بأن مصر وحدة قائمة برأسها من الناحية الحضارية ، ولا يجوز لنا أن ندمج أنفسنا فى قومية عربية تأخذ منا ولا تعطينا ، ومن طريف ما أذكره فى هذا الصدد ، أننى عندما زرت متحف المتروبوليتان بنيويورك ، ووجدت الجناح المصرى ممتداً على عشر غرف متلاصقة ، ويسطع ضياؤه كأنه الجوهرة النفيسة على تاج الماضى كله فى تاريخ الإنسان ، عدت إلى غرفتى بالفندق مسرعًا لأكتب يوميتى التى كنت أتابعها يومًا بعد يوم (ونشرت بعد ذلك سنة ١٩٥٥ فى كتاب «أيام فى أمريكا ») فكتبت يومئذ ما عبرت به عن خوالج نفسى إزاء آباءنا القدماء ، وزل قلمى وانحرف عن حدود اللياقة عندما تساءلت فى دهشة الذاهل : كيف يمكن أن يكون هذا هو مجد مصر ، ثم نجد فينا من يدعونا إلى « عروبة » تكاد لا تملك فى يديها مجداً تقدمه إلى العالم ، وإلا فأين معروضها فى متاحف الدنيا ؟ ... فلما نفدت الطبعة الأولى من ذلك الكتاب فى عام أو بعض عام ، ولم أكن أنوى إعادة طبعه . وجدتنى قد غيرت رأيى فى هذا الموضوع الحيوى . فكأنما أراد لى الله هداية بعد ضلال ،فرأيت الحقيقة أنصع من ضوء النهار المشرق بشمسه الساطعة ، وهى عروبة مصر ، وأشتد إيمانى بأن عزة مصر لا تكتمل إلا وهى - برغم مصريتها المتميزة بماضيها وحاضرها معًا - جزء من وطن عربى كبير ... »(١٦) إن هذا التحول فى المواقف ، ليس عيبًا فى المفكر ، وإنما هو تعبير عن التطور الفكرى ، بشرط أن يكون تطوراً منطقيًا معقولاً . وعروبة مصر من المسائل التى تمثل قاعدة من قواعد الرؤية الفاحصة عن الروابط التى تكمن وراء التوحد (١٧).

٢ - **قضية قناة السويس** : لقد سبق الحديث عن وطنية زكى نجيب محمود المشبوبة ، ومن المسائل التى يتضح من خلالها حماسه فى الدفاع عن القضية الوطنية ، مناقشاته الساخنة وحواراته المستيقظة داخل مصر وخارجها وخاصة فى بلاد الغربة (انجلترا والولايات المتحدة الأمريكية) فالمشاعر الوطنية والقومية تتأجج فى الغربة . وسنذكر محاورتين دارتا بينه وبين اثنين من السياسيين أحدهما انجليزى والآخر أمريكى وكان موضوع الحوار فى المرتين مصر وسياسة انجلترا وقناة السويس . وسنعرض لكل محاورة بالتفصيل على النحو التالى :

المحـــاورة الأولى : يوم الاثنين ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٥٣ . يروى صاحبنا قائلا : « عقدت اليوم ظهراً فى نادى الأساتذة جلسة لمناقشة السياسة الدولية مع زائر سياسى دعته الجامعة ، وهو مستر و . د . وهو عضو فى البرلمان الإنجليزى من حزب المحافظين ، ومراسل لجريدة

الديلى تلجراف اللندنية ، عمره حول الأربعين وهو متكلم من الطراز الأول ، رجحت أن يجئ ذكر مصر فذهبت إلى الاجتماع مصممًا أن أتدخل فى المناقشة إذ دعا الأمر إلى التدخل .

جلس فى وسط حلقة كبيرة من أساتذة الجامعة (١٨)، وراح كل يسأل ما عن له من أسئلة فى سياسة العالم فيجيب مستر و . د إجابة الخبير وهو ممتلئ ثقة بنفسه ، وحدث ما توقعت ، إذ سأله سائل عن الموقف فى قناة السويس .

فقال مغيظًا : إنه يستحيل علينا أن نسحب قواتنا من هناك بغير بديل نطمئن إليه ، فنحن لا نثق بالمصريين ، وهم قوم متعبون يصعب الاتفاق معهم على حل معقول .

فتدخلت قائلا : يا سيدى لست من رجال السياسة ، ولكنى مصرى أولا ، ورجل من رجال المنطق ثانيًا ، وأحب أن أناقشك فى ألفاظك التى استخدمتها ... وأولها كلمة « الثقة » فى قولك أنكم لا تثقون بالمصريين ، ما معناها ؟ أننى أفهم معناها لو كان المصريون أخذوا من أرضكم أرضًا ، وقيل لكم « أتركوهم فى أرضكم » فتجيبون بالرفض قائلين إنكم لا تثقون بهم ، أما أن تعتدى على أرض غيرك وتقول إنني سأظل هنا لأننى لا أثق بصاحب الأرض ، فقول يستحيل أن يقبله عقل سليم ، لأنه قول ينفى عن الألفاظ معانيها المألوفة ... وأما أن المصريين متعبون ، فإننى أؤكد لك أن المصريين إذا أسفوا على شئ فذاك أنهم لم يكونوا متعبين بالدرجة الكافية لإخراجكم من بلادهم .

قال مستر و . د . : أنا لا أعرف أين يكون الفرق بين أن تساعدنا الولايات المتحدة بقواتها ، وبين أن نساعدكم نحن بقواتنا ؟ .

فقلت له : إن الفرق هو كالفرق بين الأرض والسماء ، فقد اخترتم أن تساعدكم الولايات المتحدة ، وأما نحن فلم نختر مساعدتكم ، وفى حرية الاختيار يكون الفرق بين الحر والعبد .

فسكت ونظر إلى قدميه ،

وقال : نعم ، أظن أن هذه نقطة جديرة بالنظر .

ولما انفض الاجتماع جاء مستر و . د . يصافحنى قائلا : إنني لا أعتذر إليك ، ولكننى أحييك وأقول لك إننى كنت أعرف أن مصريًا موجوداً بين الأساتذة ، فلما سئلت عن مصر أردت أن أكون صريحًا ، فأقول فى حضوره ما كنت أقوله فى غيابه ، وأكد لى أنه ربما وصل الفريقان إلى اتفاق عما قريب »(١٩) هذا هو الحوار بنصه . ونستنتج منه :

(أ) حرص زكى نجيب محمود على حضور الندوة لإحساسه أن القضية المصرية قد تطرح من جانب المتحدث أو من أحد المناقشين .

(ب) قيام زكى نجيب محمود بالتصدى للمتحدث والرد على كل ما أثاره من اتهامات ضد مصر .

(جـ) المنهج العقلى التحليلى الذى كان سمة أساسية فى تفنيد صاحبنا لكل اتهام وجه لمصر والمصريين .

(د) اعتذار المتحدث لصاحبنا ومصارحته له وذلك دليل على الأثر الذى تركه الرد القاطع على المتحدث وعلى جمهور الحاضرين .

المحاورة الثانية : دارت هذه المحاورة يوم السبت ٢٧ فبراير سنة ١٩٥٤ بين زكى نجيب محمود والدكتور « ك » وهو صاحب المنزل الذى كان يسكن فيه . حيث سأله الدكتور «ك».

ما رأيك فى انجلترا وسياستها ؟ قائلا إنه شخصياً من المدافعين المتحمسين عن كل ما هو إنجليزى .

رد عليه بانفعال شديد : إن انجلترا فى سياستها الاستعمارية هادمة للمدنية ، وأخذ يعرض الأمر كما يراه ... ومرة أخرى يعاود الدكتور «ك» موضوع الإنجليز واستعمارهم ، يقول صاحبنا : فحدثت بينى وبينه طوال الطريق مناقشة بدت فيها سرعة البديهة بالنسبة لكلينا ، فالدكتور «ك» على غبائه البادئ فى ملامح وجهه وطريقة مشيته ، عسير فى مناقشته ، غير أنى أعتقد أنى كنت أقوى منه حجة ، لا بسبب ضعفه فى المناقشة ، بل بسبب ضعف القضية التى يدافع عنها ، وقضيته هى أن الإنجليز قد بلغوا فى استعمارهم حد الكمال »[٢٠] . هكذا تحصن بقوة الحجة وهى بلا شك تأتى من وضوح القضية .

٣ - ثورة ٢٣ يوليو وقضية إرادة التغيير : يؤكد صاحبنا أن ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ جاءت محققة لكل الآمال التى راودت جيله فى مرحلة الشباب ، وكانت ثمرة من ثمرات النضال الوطنى الذى ساد منطقتنا ضمن مناطق عديدة فى أنحاء العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، وكان مبدأ « العدالة الاجتماعية » من أهم المبادئ التى فجرت الكثير من كبريات القيم . وقد سجل هذه الخواطر فى حصاد السنين حيث يقول : « عندما نودى بإقامة عدالة اجتماعية ، لتكون محوراً لما قامت به ثورة الضباط الأحرار فى شهر يوليو سنة ١٩٥٢ من أجل تحقيقه ، أخذت تتفرع أمامنا تلك الصياغة المحورية فروعًا فروعًا ، وكأن كل

الأهداف النبيلة التى تعلق بها طموح الإنسان على امتداد تاريخه محتواه فى هاتين الكلمتين: « عدالة اجتماعية » والحق أن مثل هذه المرونة فى مصطلح معين ، ليتسع بها وعاؤه إلى أقصى ما يريد له الإنسان أن يتسع ، بحيث يمكن أن تجتمع فى جوفه كل مايريد صاحب المصلحة أن يضعه فيه ، إنما هى صفة تلحق دائمًا بكبريات « القيم » التى هى الموجهات للإنسان فى ميادين نشاطه »(٢١) على هذا النحو كان مبدأ « العدالة الاجتماعية » الذى رفعته ثورة يوليو سنة ١٩٥٢ معبراً عن الكثير من الأمانى والآمال التى تحولت عند صاحبنا إلى قيمة عظمى لها من الأبعاد السياسية والاجتماعية ما يجعلها قاعدة لإحداث التغيير المطلوب ، الذى يحقق للوطن والمواطنين استقراراً وتوحيداً لكل القوى الشعبية . يقول فى ذلك : « فلما نودى فى ثورة ١٩٥٢ بمبدأ « العدالة الاجتماعية » فإنما جاء ذلك النداء ليفصح عما أضمرته الصدور ، ولو استثنينا أفراد قلائل ممن كانوا ينعمون بامتيازات هائلة : ثراء ، وجاهًا ، ونفوذاً وسلطانًا ، وبالتالى لم يكن فى مصلحتهم أن تسود عدالة تتناول الجميع على حد سواء ، أقول لو استثنيت هؤلاء الأفراد القلائل ، لأمكن القول بأن الدعوة إلى عدالة اجتماعية ، إنما كانت صدى لما يكنه أبناء الشعب جميعًا »(٢٢) كانت الثورة معبرة عن مطالب الشعب اللهم إلا حفنة من أصحاب المصالح والامتيازات . وهم الذين شكلوا طابور المعارضة للثورة ، وحاولوا النيل منها . وصاحبنا يركز بعد ذلك على العديد من الأسئلة التى توضح مفهوم هذه العدالة الاجتماعية مثل : ما هى تلك « العدالة » المنشودة ، وماذا فى خصائصها قد جعلها « اجتماعية » ؟ أهى من جنس « العدالة » التى تسعى إلى تحقيقها المحاكم ، بأن ترد إلى أصحاب الحقوق الضائعة حقوقهم ممن اغتصبوها ظلمًا ؟ وإن كان ذلك كذلك فأين الجديد الذى تنشده الثورة ، وينشده معها أبناء الشعب جميعًا ؟ أم تكون عدالة المحاكم تعنى بحقوق « الأفراد » أو من يتخذ لنفسه صفة الفرد من هيئات وجماعات ، وأما « العدالة الاجتماعية » التى جاءت الثورة لتحقق وجودها بعد أن لم يكن ، فمقصود بها النسب القائمة بين « طبقات » المجتمع ؟ وإذا كان هو شأنها ، فقد افترضت مقدمًا - إذن - وجود طبقات اجتماعية منها ما يعلو ومنها ما يسفل على نحو لا يبرر للأعلى أن يكون أعلى، وللأسفل أن يكون أسفل » (٢٣).

إن الوضوح عامل من عوامل النجاح وهذا ما سعى إليه صاحبنا ووسيلة الوضوح هو تحليل الألفاظ لاكتشاف المعانى التى تتضمنها هذه الألفاظ .

ولقد تولد عن مبدأ « العدالة الاجتماعية » مبدأ آخر هو « إرادة التغيير » « لكن الذى نحن معنيون به الآن ، هو ماقد أخذ يتولد عن فكرة « العدالة الاجتماعية » من مبادئ فرعية، وكان من بينها القول « بإرادة التغيير » وهى عبارة وصفية أطلقت لتدل على مطلب من مجموعة المطالب الشعبية التى كانت قد جمعت معها فى الدعوة إلى « عدالة اجتماعية » ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام « قيمة » من القيم التى يراد بها أن تقنن فكر الإنسان السوى وسلوكه ، فى المجتمع الجديد الذى قامت الثورة لتحقيقه ، وهي « قيمة » يلتقى عندها الرأى العام ، فسواء أفصح المواطن المعين عن رأيه فى ذلك أم سكت عن ذكره ، فقد انطوت الضمائر كلها يومئذ على وجوب « التغيير » دون أن تسبقها كلمة « إرادة » حتى لا يسبق الظن إلى أحد ، بأنه تغيير مفروض على الشعب ولم يكن يريده ، فمن حيث هى « قيمة » عليا كانت إرادة التغيير صيحة مقبولة من الجميع »[٢٤] لقد اجتمع الشعب واجتمعت الأمة على إرادة واحدة يمكن أن نطلق عليها إرادة الشعب أو إرادة الأمة ، يتولاها رجال السياسة موضوعًا لهم أن « ثورة الضباط الأحرار ، بزعامة عبد الناصر التى أرادت للمصرى . أن تمتد حقوقه بأن تجاوز حدود الحقوق السياسية لتشمل حقوقًا اجتماعية كثيرة حرمت منها الكثرة الغالبة من أبناء الشعب ... وكانت فكرة « الحرية الاجتماعية » وراء الثورة سنة ١٩٥٢ ، ولم تكن «فكرة » الحرية لتقوم وحدها بتحقيق هدفها إلا إذا تحولت وأصبحت « إرادة الحرية»[٢٥] . وإذا كانت مصر قد شهدت ثورات ثلاث عرابى وثورة ١٩١٩ وثورة ١٩٥٢ ، فإن ثورة ١٩٥٢ تأتى فى نهاية المطاف محققة لكل الأهداف التى سعت الثورتان الأولى والثانية إلى تحقيقها ، بل تجاوزت هذه الأهداف بحيث « انتقلنا بها إلى المسطح الأعلى فى طريق النهضة ، فإذا كانت الثورتان السابقتان قد دعتا إلى « التحرّر » من قيود مختلفة ، فقد جاءت هذه الثورة لتدعو إلى الحرية - والفرق بعيد بين التحرر والحرية ، فالتحرر هو تحطيم القيود والحرية هى العمل الإيجابى الحر الذى يضطلع به من تحطمت قيوده ، ثم إذا كانت الثورتان السابقتان قد أوشكتا على أن يكون المطلب هو الحقوق السياسية للأفراد - وخصوصًا المثقفون منهم - فإن هذه الثورة الثالثة قد كسرت هذا الطوق لتطالب أيضًا بالحقوق الاجتماعية للجمهور العريض ، مثقفين وغير مثقفين على حد سواء ، بل لعلها قد ركزت على غير المثقفين على سبيل التعويض »[٢٦] وصاحبنا يشير هنا إلى ما حصل عليه العمال والفلاحون من امتيازات سياسية واجتماعية .

هذه مجموعة آراء صاحبنا حول ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ . وهى من وجهة نظره ثورة حققت أبعاداً كثيرة ، إلا أنه يرى أنها لم تحقق الثورة فى عالم الفكر حيث يقول : « لست أرى أن ثورتنا المباركة – بكل أبعادها البعيدة ، وأعماقها العميقة – قد شملت حياتنا الفكرية ، بالقدر الذى شملت به جوانب الحياة الأخرى : السياسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، فلقد كانت حتى الآن ثلاث ثورات فى حركة واحدة ، ونريد لها أن تضيف إلى الثورات الثلاث ثورة رابعة هى التى أسميها ثورة الفكر . نعم ، لقد أحدثنا فى حياتنا الفكرية تغيرات وتطورات بعيدة المدى عميقة الأغوار – ليس فى ذلك شك – ويكفى أن تكون أفكار جديدة قد حلت محل أفكار قديمة ، فى تلك الجوانب نفسها التى نقول أن الثورة قد شملتها ، وأعنى أفكارنا الجديدة فى السياسة ، والاقتصاد وبناء المجتمع ، ومع ذلك فلم يكن ذلك وحده هو الذى حدث فى مجال الفكر ، بل أضيف إلى ذلك إضافات جبارة ، لا تخطئها عين ، فى ميدان التعليم والثقافة زادت المدارس والجامعات زيادة هائلة ، انتقلت أدوات التثقيف إلى الريف بعد أن كانت مقصورة على المدن ، وجهنا أنظارنا إلى ثقافة الطفل ، ضاعفنا الجهود فى بعث تراثنا من جهة ، وفى إحياء الفن الشعبى من جهة أخرى ، وسعنا مجال النظر ليشمل الجماهير العريضة بكل درجاتها ، حتى لا يقتصر الأمر على قلة قليلة ، تعهدنا بطبع الكتاب المفيد ، بغض النظر عن الربح العائد ... بذلنا جهوداً لا أكاد أعرف لها مثيلا يناظرها فى البلاد التى نتساوى معها فى درجة التقدم الحضارى ، وذلك فى ميادين التعبيرية والتشكيلية على السواء ، نشجع رجال الفن ورجال الأدب ورجال البحث العلمى بكل ما وسعنا من وسائل : نشجعهم بالجوائز المالية ، وبمشروعات كمشروع التفرغ ... وغير ذلك من الجهود التى بذلت وتبذل ، مما يستحق أن يشاد به وأن تلقى عليه الأضواء . لكننى أزعم أن ذلك النشاط كله شئ – وهو نشاط محمود ومشكور – وأما الثورة الفكرية كما أتصورها فهى شئ آخر ... كانت ثورتنا بحق ثورة سياسية ، وثورة اقتصادية ، وثورة اجتماعية فى آن معًا ، لأنها فى كل هذه الميادين الثلاث لم تقصر أمرها على السطح دون الأساس ، فهى ثورة سياسية لأن نمط الحكم قد تغير من أساسه فأصبح حكمًا جمهوريًا يتولاه الشعب ، بعد أن كان ملكيًا تتولاه أسرة حاكمة بالوراثة ، وهى كذلك ثورة اقتصادية ، لأن نمط الإنتاج والتوزيع والملكية قد تغير من أساسه ، فأصبح الجانب الهام من ذلك كله فى يد الدولة توجهه إلى جمهور الشعب العامل ، بعد أن كان فى أيدى أفراد يوجهونه إلى القلة

القليلة ، وهى ثورة اجتماعية لأن هيكل البناء الاجتماعى قد تغير من أساسه أصبح الزمام فى أيدى قوى الشعب العامل ، بعد أن كان الزمام فى أيدى من يملكون ولا يعملون ، لو كنا اكتفينا فى الجانب السياسى بأن بدلنا حكومة بحكومة ، لكان ذلك انقلابًا ولم يكن ثورة ، ولو كنا اكتفينا فى الجانب الاقتصادى بأن زدنا أجور العاملين ، أو عملنا على تنشيط التجارة والصناعة وملكية وسائل الإنتاج والتوزيع كما هى ، لكان ذلك انتعاشًا اقتصاديًا ولم يكن ثورة ... والذى أزعمه هنا ، هو أن منوالنا الفكرى لم يتغير ، وأن النمط الذى نسوق نشاطنا الفكرى فى إطاره ، مازال كما كان منذ قرون ، فمنوال النسيج فى هذا المجال باق على حاله ، برغم ما غيرناه من ألوان الخيط المنسوج وزخارف القماش ومقدار ما ينتج منه وطريقة توزيعه على الناس »[٢٧] إنها شهادة حق من مفكر حفر لنفسه أعلى مكانة فى عالم فكرنا العربى المعاصر وهى شهادة فيها أبلغ رد على هؤلاء الذين يجردون الثورة من أى عمل أو انجاز ، وهم أعداء حقيقيون للشعب ولثورته . وشهادة زكى نجيب محمود غير مطعون فيها فهو معروف بموضوعيته وعقلانيته التى لا يختلف عليها اثنان .

ثانيًا : قضايا سياسية عامة : لم يكتف صاحبنا بتناول قضايا سياسية ذات طابع وطنى قومى وإنما عالج فى ذات الوقت قضايا سياسية ذات طابع عام . ومن أهمها :

١ - قضية السلطة : هذه قضية ترتبط فى حياتنا بجوانب كثيرة تتعلق بالحكم والحاكم وهي في ذات الوقت تتعلق بالسلطة الأبوية التى يفرضها الآباء على الأبناء ، وهى كذلك سلطة رجال الدين وفى النهاية سلطة الرأى العام . وذلك ما سنعرض له تفصيلا :

(أ) سلطة الحكم والحاكم : بداية يصف صاحبنا أصحاب السلطان من الطغاة بفقر النفوس فيقول : « فقيرة هى النفس التى تنظر إلى باطنها فتجد خواء ، فتمتد إلى خارجها لتقتنى ما يسد لها ذلك الخواء ، وماذا تقتنى ؟ تتصيد أناسًا آخرين ذوى نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها ... ! إنها علامة لا تخطئ فى تمييز أصحاب النفوس الفقيرة من سواهم ، فحيثما وجدت طاغية - صغيراً كان أو كبيراً - فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه ، إن المكتفى بنفسه لا يطغى ، إن من يشعر فى نفسه بثقة واطمئنان ليس فى حاجة إلى دعامة من سواه ، وإذاً فماذا أقول ؟ أأقول إن الطغيان قد امتد بجذوره فى ربوع الشرق لجدب نفوس أهله؟ »[٢٨] إذن الطغيان مرض يصيب الطاغية فيدمر نفسه ويدمر من حوله .

أما عن حال الشرق ، وطبيعة العلاقة بين أصحاب السلطان وغيرهم من الناس فيقول زكى نجيب محمود : « أي والله ، لقد ضرب الطغيان بجذوره فى ربوع الشرق منذ آماد بعيدة سحيقة ، حتى أصبحت لفظتا الشرق والطغيان مترادفتين أو كالمترادفتين ، فهما تصادفانك متجاورتين متلاصقتين فى كثير من الآداب الأوربية ، لا .. ! .. إنى أرى الكلمة على شفتيك فلا تقلها ! لا تقل دهشًا : أى طغيان ؟ لا تقل أن لنا دستوراً يجعل الناس سواسية ويحرم الطغيان ، فالطغيان فى دمائنا : الحاكم الشرقى طاغية ، والرئيس الشرقى طاغية ، والوالد الشرقى طاغية ، والموسر الشرقى طاغية - طغاة هؤلاء جميعًا - لأن فى نفوسهم هزالا يعوضونه بمظاهر الاستبداد بسواهم »[٢٩] اعتقد أن صاحبنا قد تأثر إلى درجة كبيرة بالفيلسوف الألمانى هيجل وهو لا ينكر ذلك ، إذ يقول : « كتب « هيجل » - فى النصف الأول من القرن الماضى - يقول فى مجرى عبارة له عن تطور الحرية » .. إن أهل الشرق لا يعرفون حتى اليوم (١٨٤٠) أن الإنسان حر لمجرد كونه إنسانًا عاقلاً ، إنهم لا يعرفون إلا أن تكون الحرية لرجل واحد ، ثم لا تكون حرية هذا الرجل الواحد إلا اندفاعه وراء نزواته ... » وقد مضى على هذا الذى كتبه « هيجل » قرن أو يزيد ، وتبدلت أحوال الشعوب الشرقية فى كثير جداً من الجوانب والأوضاع . فصدرت لها الدساتير ، وقامت فيها مجالس النيابة وما إليها من مظاهر الحكم الديمقراطى الذى يعترف للإنسان العاقل بحريته ، ولا يقصر الحرية على رجل واحد يندفع وراء نزواته - كما يقول هيجل - لكننى رغم ذلك كله ، ما كدت أقرأ لهيجل هذه العبارة ، وأدير فيها الفكر ، أو أديرها فى الفكر بتعبير أصح ، حتي تبينت صدقها إلى اليوم (١٩٥٠) »[٣٠] إن هذه الرؤية قد أكدتها المواريث الثقافية التى سجلت الطغيان ومعانيه وأساليبه فى بلادنا نحن العرب على وجه الخصوص « العظمة فى الشرق معناها الطغيان والطغيان من معانيه كسر القوانين ، فيستحيل أن يكون العظيم عظيمًا عندنا إن أطاع القانون ، حتى لو كان هذا القانون من وضعه هو ، لأن العبث بالقيود هى عندنا الحد الفاصل بين السيد والمسود ، فقل لى إلى أى حد تستطيع فى الشرق أن تعبث بالقانون والنظام ، أقل لك فى أى مرتبة أنت من مراتب المجتمع ، فأعلاها منزلة أكثر عبثًا ، وأدناه أقلها ... أننا يا سيدى أمة تحيا وفق الحكمة التى استنها لها شاعر من شعرائها الأقدمين ، وهى « إنما العاجز من لا يستبد » بل أن الشاعر لم يخلق من عنده شيئًا ، إنما لاحظ أخلاقنا وسجل ، فكم ألف سنة لابد أن تمضى قبل أن يجئ شاعر آخر يلاحظ أخلاقنا ويسجل ، فإذا

ما يسجله هو : « إنما القادر من لا يستبد » ؟[٣١] وعلى الرغم من تطور أساليب الممارسة السياسية فى الحكم وظهور ما يطلق عليه التعددية الحزبية ، فإن الصورة لم تختلف كثيراً عن هذا الرصد الذى رصده صاحبنا لأخلاقيات الحكم والحكام فى عالمنا العربى المعاصر .

ومن مظاهر التسلط والطغيان « أن يكون صاحب السلطان السياسى هو فى الوقت نفسه ، وبسبب سلطانه السياسى ، صاحب « رأى » (بغير أداة تعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراؤهم »[٣٢] وهذا يعنى صدور الرأى عن السلطة الأعلى يفرض فرضًا دون مناقشة أو حوار أى أن الحاكم يحتكر الرأى ، والأصل فى الفكر - إذا جرى مجراه الطبيعى المستقيم - هو : « أن يكون حواراً بين « لا » و « نعم » وما يتوسطهما من ظلال وأطياف ، فلا الرفض المطلق الأعمى يعد فكراً ، ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكراً ، ففى الأول عناد الأطفال ، وفى الثانى طاعة العبيد ، الله وحده هو الذى وسع كرسيه السماوات والأرض ، فاتسع علمه للحق كله ، يعلمه علم اليقين ، علمًا ليس فيه : « إما ... وإما ..» أما علمنا نحن البشر ، فأقصاه معرفة تحتمل البدائل ، نرجح فيها بديلا على بديل ، فما من فكرة إلا وتحتمل أن يكون نقيضها هو الصواب ... تلك هى طبيعة الفكر الحر : أن يكون حواراً متعادل الأطراف ، لا يأمر فيه أحد أحداً ، ولا يطيع فيه أحد أحداً ، إلا بالحق ، ليس فيه رجحان الموتى على الأحياء ، ولا تفضيل لطائفة على طائفة ، أما إذا انقلب الوضع وأنعكس ، فأصبح ما نسميه « فكراً » ، هو أن آمر ليصدع بأمره مطيع ، واختصر الطريق الذى كان بين المتحاورين جيئة وذهابًا ، فبات طريقًا فى اتجاه واحد : أعني أن يكون جيئة لا ذهابًا ، أن يكون هبوطًا ولا صعوداً ، أن يكون قولا من هناك وسمعًا وطاعة من هنا ... أس البلاء فى مجال الفكر هو أن يجتمع السيف والرأى الذى لا رأى غيره فى يد واحدة ، فإذا جلا لك صاحب السيف صارمه ، وتلا عليك باطله ، زاعمًا أنه هو وحده الصواب المحض والصدق الصراح ، فماذا أنت صانع إلا أن تقول له « نعم » وأنت صاغر ؟ .... هذه صورة رسمها أبو العلاء بقوله :

جلوا صارمًا ، وتلوا باطــلاً   وقالوا : صدقنا ، فقلنا : نعم »[٣٣]

ومما يؤسف له أن حالنا اليوم هو نفس الحال الذى يصفه صاحبنا ويعرض له ، فإذا قال الحاكم: قال المحكوم نعم ... بلا تردد ، بل إننا نجد من يمنطق قول الحاكم على وجه من الوجوه

لدرجة أننا لو استعرضنا ما كتبه كتاب السلطة فى سنوات معدودة لجد العجب العجاب ، الدفاع عن الرأى ونقيضه من نفس الكاتب وفى نفس الصحيفة .

(ب) دكتاتورية الرأى العام : الرأى العام يمثل قوة ضغط رهيبة تفرض على الحياة نمطًا معينًا من الفكر والسلوك ، وهو يمثل دكتاتورية لا تقل خطراً عن دكتاتورية الحاكم صاحب السلطان . وقد يكون الرأى العام أمراً لا مفر منه بل يمثل ضرورة بشرط أن ننزع عنه شوكة التأله . وعن الرأى العام وأثره يحدثنا زكى نجيب محمود قائلا : « ... سأذكر إلهًا جديداً ظهر حديثًا فى حياة الناس ، وهو - بدوره - ذو وجهين ، فهو بوجه منهما لا عيب فيه ، بل أنه ضرورة مطلوبة . وذلك إذا نزعت عنه الشوكة الرهيبة ، ينقلب إلى طاغية يسحق فردية الأفراد سحقًا ، ليحيلهم إلى أشباح من ظلال ، وأعنى بذلك الإله الزائف الجديد شيئًا أسمه «الرأى العام » . ولهذا الرأى العام نحنى رؤوسنا طاعة وإجلالاً ، على شرط واحد ، هو ألا يكون معنى من معانيه ، حرمانًا لأى فرد أراد أن يختلف بفكره المستقل ، عما أعلنه الرأى العام ، حتى ولو جاء ذلك الإعلان نتيجة سليمة لاستفتاء صحيح ومشروع ، لأن ذلك الفرد - إذا كان مسلمًا - كان قد التزم حين شهد ، بوصفه فرداً مفرداً فريداً ، أن لا إله إلا الله .

إن وجود فرد واحد ، لايرى الرأى الذى هو « رأى عام » ينفى عن الرأى العام عموميته ، وحتى لو كان من حق الرأى العام أن يضغط بقوته العددية فى اتخاذ القرارات ، وفى انتخاب النواب الذين ينوبون عنه - وهو حق للناس لا نشك فيه - فليس له ذلك الحق نفسه فى منع الآراء والأفكار التى لا تعجب جمهوره ، إن الذى يربط أفراد الجمهور بعضهم ببعض فى تكوين رأى عام ، يغلب أن يكون هو ى الانفعال » لا « العقل » فالانفعال ينتقل من فرد إلى بالعدوى ، وإما الفكرة العقلية فينقلها صاحبها إلى متلقيها بالإقناع ، والإقناع بحكم طبيعته عملية فردية وليست عملية جماعية ، وحتى إذا استطاع صاحب فكرة عقلية أن يقنع بها جمهوراً من الناس ، فذلك إنما يتحقق حيث يقتنع كل على حدة ، بينه وبين نفسه ، بصدق الفكرة التى تلقاها ، أما « الجمهور » من حيث هو كذلك، فليس العقل هو الوسيلة إليه»(٣٤)
ومن المعلوم أنه من آفات الحياة الثقافية هى سيادة الاتجاه الانفعالى ، والذى يؤدى بدوره إلى غلبة اللاعقلانية فى تصريف أمور الحكم والسياسة وهنا يتحتم علينا التصدى للرأى العام الانفعالى ، وتحقيق مصالحه بين الرأى العام وبين الأفراد المبدعين فى عالم الفكر ، والمصالحة تقوم على قبول الرأى العام المستنير والإذعان له وفى ذات الوقت اتاحة الفرصة لكل فكر جاد يأتى بالجديد الذى يضفى على الحياة حيوية التطور . وقد عبر زكى نجيب محمود عن هذا

الموقف بقوله : « المثل الأعلى فى العلاقة بين الرأى الفردى والرأى العام - أن يكون - للفرد حريته الكاملة فى عرض الفكرة التى يراها صالحة ومصلحة لحياة الناس ، ولجمهور الناس حق القبول والرفض ، دون أن يتعرض صاحب الفكرة لأذى ، إن للرأى العام حرمته وقيمته ، لكن ليس له شئ من التقديس الذى يتوهمه له من يتوهم ، فليس الرأى العام تنزيلا من التنزيل ، بل هو رأى ينقد ، ويتغير إذا ألزمته الظروف المستحدثة أن يتغير ، أما قيمته التى أشرنا إليها ، فهى أنه صمام للأمان من العثرات القاتلة ، فليس كل جديد تأتى به الحضارة الجديدة فى أى عصر تنشأ فيه حضارة غير الحضارة التى يكون لها السيادة عندئذ ، أقول : إنه ليس كل جديد مقطوعًا له بالصواب منذ أول ظهوره ، بل الأمر مرهون بالتجربة خلال الممارسة العملية ، فإذا ثبت ذلك الجديد ، وإما أهمل وترك ليزول ، وهنا يكون للرأى العام قيمته الحضارية ، لأنه رأى بطبيعته أميل للتمسك بما هو قائم ، فهو - عادة - يبادر برفض القادم الجديد ، حتى إذا ما أخذ ذلك القادم الجديد يتسلل فى حياة الناس قطرة قطرة ، ويقابل بالرضى شيئًا فشيئًا ، أرخى الرأى العام قبضته الحديدية على القديم ، تلك هى القيمة الكبرى للرأى العام وجموده النافع ، إلا أنه لابد فى الوقت نفسه للجديد أن يتسلل ولو خلسة، لكي يوضع تحت الامتحان ، فمن الذى يفتح له الثقوب التى يتسلل منها خلال الجدران المصمتة ؟ إنهم أفراد أخلصوا للفكر إخلاصهم لشعبهم الذى هم من أبنائه »[٣٥] وعلى هذا النحو تنزع عن الرأى العام دكتاتوريته ، ويبقى قادراً على حماية المجتمع من الجديد الغث الذى يضر أكثر مما يفيد ، دون أن يتعرض صاحب هذا الرأى إلى مصادرة حريته فى التفكير . ذلك أنه « إذا فقدت الجماعة رجلا مطلوبًا لذاته فقد فقدت شيئًا لا يعوض بسواه ، أما إذا فقدت رجلا يعمل مالا يعجز عن عمله الآخرون فكأنما هى لم تفقد شيئًا »[٣٦] إننا نواجه الحياة بالرأى العام المستنير وفى ذات الوقت يظل الفرد المبدع القادر على حماية المجتمع وتجديده فى قلب المجتمع يعطى من نفسه لأبناء شعبه .

(جـ) قضية الحرية : مشكلة الحرية من المشكلات الإنسانية ذات الطابع الفلسفى ، وهى فى ذات الوقت مشكلة « سياسية » دارت حولها العديد من المناقشات فى محاولة لاستكشاف مفهومها وأبعادها ومجالاتها وعلاقتها بالقانون والضمير والعدالة إلى غير ذلك مما سنعرض له تفصيلا .

ومن أبرز المشاكل التى تحيط بهذه المشكلة غموض المفهوم ، ذلك بسبب عدم الوضوح فى تحديد علاقتها بغيرها من أوجه النشاط الإنسانى . وقد عبر زكى نجيب محمود عن ذلك قائلا: « فى هذا العصر المضطربة أحكامه ، اختلط على الناس أين الحرية وحدودها وأين

أضدادها من أصفاد وأغلال ، وقد يخيل إلينا أن الفواصل بين الحرية وأضدادها واضحة فى بعض الحالات ، كما هى الحال - مثلا - فى مجال السياسة بين حاكم ومحكوم ، أو فى مجال التجارة بن حركة تنساب بلا قيود ، وأخرى تقيدها قوانين ، لكن تلك الفواصل شديدة الغموض - يقينًا - فى حالات أخرى ، ومنها حرية العلم إذا ما خيل لأولياء الأمر أنها قد أخرجت نتائج تتعارض مع ما قد جرى فى حياة الناس مجرى العقائد ، ها هنا قد تأخذ الحيرة برقاب العلماء ، فهم - من جهة - حريصون على ألا يتقيد العلم إلا بقيود نفسه ، فله مناهج تقيد خطاه حتى لا تنحرف عن سواء سبيله هو ، ولكنهم فى الوقت نفسه - شأنهم شأن سائر عباد الله - حريصون على أن تسلم لهم عقيدتهم فلا تشوبها شائبة من شك وانحلال ، وفى حيرة كهذه يكون من حق العلماء أن يتساءلوا : أين المفر ؟ فلا يكون لمثل هذا التساؤل -فيما يبدو - إلا واحدة من اثنتين : فإما عقيدة تصمد على حساب العلم ، وإما علم تطلق له حرية البحث والوصول إلى نتائجه ، حتى ولو كان ذلك على حساب العقيدة »(٣٧) إن إشكالية العلاقة بين العلم والدين من أهم المشكلات فى طريق البحث عن مفهوم الحرية . هل هى حرية مطلقة أم حرية مقيدة ؟ وهل الحرية المقيدة يمكن أن نطلق عليها كلمة الحرية ؟ ولعل ذلك ما دفع صاحبنا إلى القول بأن « الحرية اسم لا نطلقه على شئ واحد معين كما نطلق اسم المقطم على الجبل المشرف على مدينة القاهرة . بل الحرية اسم يطلق على محصلة عدد يتعذر حصره من جزئيات سلوكية يؤديها الفرد أو الأفراد المرتبطة بما يشعرون به من وجود العزيمة الداخلية التى تريد لنفسها ذلك السلوك ، ومادام الأمر كذلك فالحرية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأهداف وبالوسائل الموصلة لتلك الأهداف ، وذلك يعنى أن تكون حرية الفرد الحر ، أو الشعب الحر مرتبطة أشد ارتباط بمدى علم ذلك الفرد أو ذلك الشعب بطبائع الأشياء التى لابد له أن يلجأ إلى استخدامها ، وسائل كانت أم أهدافًا ، فالجاهل بحقيقة شئ معين محال عليه أن يتخذه هدفًا ، أو أن يتخذه وسيلة لهدف ، لأن الجهل بشئ معناه غياب ذلك الشئ عن دائرة الوعى . فلئن كان التحرر من قيد ما أمراً ممكنا لأى إنسان قادر على تحطيم ذلك القيد فليس الأمر كذلك بالنسبة للحرية التى تأتى مرحلة ثانية بعد التحرر من القيود ، لأن هذا التحرر معناه إزالة العقبات التي تحول دون العمل والبناء ، وأما الحرية التى تأتى بعد ذلك فهى الجانب الإيجابى فى إقامة البناء أو فى إنجاز العمل ، ولا نتصور كيف يمكن لبناء أن يقام أو لعمل أن ينجز دون أن يكون هناك علم بما نبنيه أو بما نؤديه . وهذا العلم - بالطبع - درجات بين الناس ، وبالتالى كانت قدرات الناس متفاوتة فى دقة العمل وكفاءته ومع هذه الدقة والكفاءة تكون الحرية بمعناها الإيجابى المبدع »(٣٨) الحرية إذن أهداف ووسائل وهى وعي ومعرفة وإرادة

وقدرة وعلى ذلك فلها جانبان : سلبى وهو التخلص من القيود وإيجابى وهو البناء والإبداع . فماذا عن الحرية فى بلادنا .

إن تواجد زكى نجيب محمود فى قلب حياتنا الفكرية يرصد الواقع ويحلله ويعرضه لعوامل القوة وعوامل الضعف فى مجتمعنا العربى ومصر فى قلبه ، جعله مهموماً بمشكلة الحرية فى بلادنا موضحاً عجز مفهومنا للحرية وقصوره حيث يقول : « .. هى فى بلادنا - على أحسن الفروض - تفهم من جانبها السلبى وحده ، إذ تفهم بمعنى التحرر من القيود ، ومن القيود السياسية بصفة خاصة ، ومثل هذا التحرر واجب محتوم ، لكنه إذا اكتفى به لما كسب الإنسان من حريته شيئاً إلا الشكل الخارجى ، فبعد أن كان القيد يغل قدميه ، أزيل القيد ، إلا أن القدمين مازالتا عاجزتين عن السير ، لماذا ؟ لأن السير يريد هدفاً يوصل إليه ، ولأن الوصول إليه يتطلب « معرفة » بالوسائل ، فإذا كان لا هدف هناك ، أو كان هنالك الهدف ولا معرفة يستعان بها على خلق الوسائل المحققة لذلك الهدف ، إذن فياخيبة الرجاء ، وهذا هو ما قد حدث بالفعل فى معظم الأقطار التى فكت عنها قيود المستعمر ، قطراً بعد قطر ، منذ وضعت الحرب العالمية الثانية سلاحها ، إذ ماذا يجدى إذا أزيلت الأغلال عن الأقدام ، وبقيت أغلال تقيد العقول ؟ ماذا يجدى أن تظفر أمة بحريتها السياسية ، حتى إذا ما همت بعد ذلك تبنى قوائم حياتها الجديدة وجدت نفسها فى حاجة إلى ذلك المستعمر نفسه تطلب منه أن يعينها بعلمه وخبرته ، وأجهزته ؟ أليس سيد الأمس هو نفسه سيد اليوم ، ولم يغير من الأمر شيئاً أن تنتقل الأغلال من الأقدام إلى الرؤوس »(٣٩) ومن آفات الحرية كما نفهمها نحن فى بلاد الشرق أننا « لا نعترف بالحرية إلا لرجل واحد من كل هيئة أو جماعة ، ثم لا تكون حرية هذا الرجل الواحد إلا أهواءه ونزواته ، هذا قول صادق فى الأسرة المصرية الصميمة ، وفى ديوان الحكومة ، المصرية الصميم ، وفى كل علاقة تنشأ بين جماعة من الأفراد كائناً ما كان شأنها »(٤٠) بل انظر إلى الأحزاب السياسية عندنا فى ظل نظام التعدد الحزبى تجد أن رئيس الحزب يتكلم عن الحرية والديموقراطية ، يملأ الدنيا صراخاً على الحرية المفقودة ، ثم هو فى ذات الوقت يمارس دكتاتورية بغيضة ويصادر حق أعضاء الحزب وجماهيره - إن كان له جماهير - فى حرية إبداء الرأى . ومن العجب أن الجماهير تسلم لصاحب السلطان فى الأسرة والهيئة نفسها طائعة راضية أو مكرهة بالرضوخ لأوامره « أنه سرعان ما تنتقل سلطة الوالد إلى سلطة الحاكم أو سلطة المستعمر أو ما إليها ، وعندئذ يسهل على الحاكم أن يستبد ويطغى ، أو

يسهل على المستعمر أن يمرع ويمرح ، لأن هذا أو ذلك سيجد نفسه إزاء أفراد نشأوا على طاعة عمياء » [٤١].

إن هذا الموقف العام ، الذى يقفه الناس كل الناس عندما يتنازلون عن حريتهم تحت مقولة «طاعة الأمر واجبة » دون فهم لحدود هذه الطاعة أخل بموازين العدل الذى هو جوهر الحرية . وعن علاقة « العدالة بالحرية » يقول صاحبنا : « العدالة » أصل و « الحرية » فرع من فروعها ، فإذا قامت العدالة ... شدت وراءها الحرية شداً رغم أنفها ، وذلك صحيح وواضح لو تأملت قليلا ، لأن العدالة أيا ما كان معناها (ويمكن فهمها بمعان كثيرة) تتضمن وجود « الآخر » وإلا فبين من تقيم التعادل الذى يوازن بين شتى الأطراف ، إن العدل هو اسم من أسماء الله الحسنى ، وهو الذى يتضمن معنى التوازن بين قوى الكون التى كانت لتصطرع ويهدم بعضها بعضًا لولا أن « العدل » سبحانه وتعالى ، يقيم لها موازينها ، وما دامت العدالة تتضمن وجود « الآخر » فإن الحرية بعد ذلك إذا ما ظفر بها الإنسان ، كانت حرية مقيدة بوجود الآخرين ... ولقد قلت فى مناسبة أخرى ، إن العلة التى ينتهى إليها التحليل آخر المطاف والتى تفسر ما أصابنا - وأصاب العالم كله بدرجات - هو أن كلا منا يتصرف وكأنه وحده فى هذا البلد الكريم ، وكأنه ليس إلى جانبه « آخرون » ، واللحظة التى يتبين وجود الآخرين معه ، هى نفسها اللحظة التى تقام فيها العدالة ، ثم هى اللحظة كذلك التى يستقيم له فيها ضمير ، ويصدق هذا القول على مستوى الأفراد داخل الوطن الواحد ، وعلى الدول داخل العالم الواحد ، على حد سواء »[٤٢] إن التحاور بين « الأنا » و « الآخر » هو أساس من أبرز أسس العدالة والحرية ، فالإنسان لا يعيش فى هذا العالم وحده ، كما أن الإنسان الفرد ليس هو العاقل بمفرده بل أن العقلانية الحقة تتمثل فى العقل الجمعى لكل أفراد المجتمع . فهل يملك إنسان بمفرده الحقيقة كل الحقيقة .

ويرتبط بمشكلة الحرية مشكلة حقوق الإنسان الذى عرض لها صاحبنا فى كثير من المواضع، فيقول : « لم يكن مضى على نهاية الحرب العالمية الثانية إلا ثلاثة أعوام وبضعة أشهر ، حتى أعلنت أمام العالم وثيقة ، حقوق الإنسان ، فى العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ : فتلقاها صاحبنا بفرحة وكأنه يتلقى بارقة تزيح عن صدور الناس فى انحاء الأرض كوابيس الظلام ، وماذا قالته تلك الوثيقة عن « حقوق الإنسان » ؟ إنها رددت ما يمليه الإدراك الفطرى السليم ، فليس الذى كان ينقصنا هو « معرفة » الحقوق بل هو التربية التى تدربنا

على النمط السلوكي الذي يصون تلك الحقوق ، فأول مانادت به الوثيقة هو « الحرية » وحرصت وثيقة حقوق الإنسان منذ فاتحتها ، على أن تطالب لكل إنسان بكل الحقوق ، ويطالب إعلان حقوق الإنسان بحق « الحياة » ... ويستخرج إعلان حقوق الإنسان بعض النتائج التى تتفرع عن حق الحياة . لتكون بدورها حقوقًا مسلمًا بها ، ومنها ألا يكره إنسان على غير إرادته إكراهًا يلجأ إلى تعذيبه أى نوع من أنواع التعذيب ، سواء أكان إيلامًا جسديًا ، أم كان إخراجًا يحط من كرامته أمام الآخرين ، كأن تهتك خصوصية حياته ، الشخصية الخاصة ، فمن حق كل إنسان أن تكون لحياته الخاصة حرمة تصان ، .. فلكل إنسان حق التنقل حيثما أراد ... ولكل إنسان حق التملك ... ولكل إنسان الحق فى التفكير والتعبير ... والحق فى اختيار عقيدته ... لم يفت الإعلان أن يذكر ما للشعب الذى هو مجموع مواطنيه ، من حقوق ، وعلى رأسها أن يكون الشعب مصدر السلطات جميعًا »(٤٣)
لقد قاربنا نصف قرن على صدور هذا الإعلان . فماذا عن حقوق الإنسان فى العالم ؟ هل حصلت الأقليات الدينية أو العرقية أو اللونية على حقوقها ؟ أين حقوق الإنسان فى عالمنا العربى ؟ إن حقوق الإنسان مهدرة فى فلسطين وفى العراق وفى السودان ... وفى غيرها من أقطارنا العربية ... وهذا ما حرص صاحبنا على تأكيده إذ يرى ضرورة الفهم والوعى بما يعنيه هذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فيقول : « إننى من أشد الناس حرصًا على حقوق الإنسان وعلى رأسها حقوق الحياة ، والحرية ، والمساواة بين الناس ، لكن الأمر فى حقوق الإنسان ليس هو أن نردد بالألسنة والأقلام أسماءها ، بل هو أن نكون على وعى بأبعاد المعانى التى جاءت تلك الأسماء لتشير إليها ، حتى إذا ما تبينت لنا حدودها ، حولناها إلى سلوك نسلكه ، وإلى عادات نعتادها ، بحيث تجئ الأفعال مجسدة لما هو مقصود بحق الحياة ، وحق الحرية ، وحق المساواة ، وغيرها من حقوق الإنسان ، حتى ولو لم ننطق بأسمائها مرة واحدة »(٤٤)
تنتهك حقوق الإنسان حتى اليوم من الأفراد والمؤسسات . . فلا حرية ، ولا مساواة ، ولا عدل، ولا صيانة لحياة الناس ، لقد ساد العالم ونحن فى قلبه ألوان عديدة من التطرف والإرهاب والظلم والتسلط ومما يؤسف له أننا نتكلم عن حقوق الإنسان وكأنها منحة أو هبة من الحاكم للمحكوم، ومن السادة إلى العبيد ومن هؤلاء إلى أولئك ، والله يعلم أنهم لكاذبون .

(د) قضية فلسطين : آثرنا أن نختتم هذا الفصل بعرض آراء زكى نجيب محمود فى «قضية فلسطين » ذلك أنها ليست قضية قومية فحسب ، وإنما هى قضية إنسانية شديدة الارتباط بحقوق الإنسان . ونبدأ عرض آراء صاحبنا فى هذه القضية باهتمامه بتسجيل شهادة

أحد كبار اليهود ، والذى يشغل منصب مدير المجلس اليهودى الأمريكى [٤٥]. ويقول صاحبنا فى تقديمه لهذه الشهادة : « لو كنت كاتب عربى فى الصهيونية بما يفضحها ويشينها لقيل : عدو كتب ، ولو كتب فيها أوربى محايد بما يظهر مواضع الخطر والشر والسوء ، لقيل : مناهض للسامية تعصب ، لكن ماذا يقال إذا كان الكاتب يهوديًا ، بل مديراً للمجلس اليهودى الأمريكى ؟ إن له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامى ومن أمريكيته ما يضمن عطفه مقدمًا على إسرائيل : وإذن فلشهادته قيمة مضاعفة ، لأن يهوديته وأمريكيته معالم تستطيعا أن تحجبا عنه الحق حين فتح عيناه ليراه »[٤٦] ماذا لاحظ صاحبنا على رسائل هذا الكاتب الأمريكى اليهودى العقيدة المنصف ؟ يقول صاحبنا : « وفيما يلى لمحات مما ورد فى هذه الرسائل ، ومنها يرى القارئ صورة لإسرائيل بالقياس إلى الوطن العربى ، فبينما وجد الزائر اليهودى فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر وسماحة النفس واعتدال الرأى وتسامح العقيدة وروح الإخاء ، مما لم يسع الزائر اليهودى إزاءه إلا أن يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين ما وجده وما سمعه ورآه ، وبين ما كان قد تسلل إلى وطنه ووهمه خلال الدعاية الصهيونية التى تعلن فى أرجاء العالم بعامة ، وفى الولايات المتحدة الأمريكية بخاصة ، أقول أنه بينما وجد كل هذه الجوانب فى البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع شيئًا منه ، رأى العنت - كل العنت - وهو اليهودى المرموق فى يهوديته ، والأمريكى البارز فى أميريكيته - رأى هذا العنت كله من إسرائيل ، وقبل دخوله فيها وبعد دخوله » لقد أدرك الرجل مدى الحرية التى تمتع بها اليهود داخل الوطن العربى عامة وفى مصر خاصة خصوصًا بعد مقابلاته فى مصر لكل من حاخام القاهرة « حايم ناحوم » والسيد « شكوريل » وتأكد بنفسه من الحرية وعلى العكس من ذلك كل الصلف الإسرائيلى الذى فرض عليه داخل إسرائيل الكثير من القيود والمضايقات . وكانت دعوة الرجل إلى ضرورة أن يعرف الرأى العام فى العالم وأمريكا على وجه الخصوص وذلك لا يكون إلا بمعرفة حقيقة العرب وحقيقة إسرائيل ، ذلك الأفعى التى تسللت إلى أرضنا . ولذلك يحذر زكى نجيب محمود العرب كل التحذير من هذه العنصرية البغيضة ، وذلك العدوان الذى لم يشهد له العالم مثيلا عبر التاريخ كله . يقول زكى نجيب محمود : « ليحذر العرب .. ! ليفتحوا أعينهم إلى الحقائق ولا يدسوا رؤوسهم فى الرمال ، فليس مستحيلا فى منطق التاريخ أن يكون الإسرائيليون النازحون إلى الشرق الأوسط ، بمثابة من نزح إلى أمريكا أول مرة ، ليس مستحيلا فى منطق التاريخ أن يكون

العرب بمثابة الهنود الحمر ، يتضاءلون ، ثم ينتهى مصيرهم إلى محابس ينحصرون فيها ، ثم إلى انقراض ، فالحياة لمن هو أكثر علمًا وفاعلية ونشاطًا ، وليس وراء هذه الحقيقة حقيقة أعلى »(٤٨) ولقد صدق صاحبنا فيما حذر منه وأشار إليه فأصبحت قضية فلسطين تمثل قمة المأساة والضياع الذى تعرض له شعب فقد وطنه ، وسلبت أرضه ، وتلاشت هويته ، والعالم يسمع ويرى ولا مجيب . وكيف يتحرك العالم والسكون يشل حركتنا نحن العرب ؟ وكيف يتحدث أهل الرأى ونحن صامتون ؟ .

تلك أيها القارئ أهم آراء وأفكار زكى نجيب محمود « السياسية » فهل بعد ذلك يصح القول بأن صاحبنا لم يشتغل بالسياسة ولم يمارسها ؟ ماذا إذن نطلق على هذه الآراء وتلك الأفكار . إن السياسة ليست لعبة الحكام وأصحاب السلطان وحدهم ، وإنما هى قبل كل شئ من صميم عمل الفكر .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٨٢ .

٢ - المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

٣ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٨١ .

٤ - المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

٥ - المصدر نفسه ، ص ٨٥ - ٨٦ .

٦ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٨٢ .

٧ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٤٠ .

٨ - المصدر نفسه ، ص ٤١ .

٩ - المصدر نفسه ، ص ٤٣ - ٤٤ .

١٠ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ٣٥٥ .

١١ - المصدر نفسه ، ص ٣٥٧

١٢ - المصدر نفسه ، ص ٣٦٠ .

١٣ - المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .

١٤ - المصدر نفسه ، ص ٣٦٤ .

١٥ - المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ .

١٦ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

١٧ - انظر فى قضية الانتماء فى مفترق الطرق ، ص ١٨٨ ومابعدها ، وكذلك قيم من التراث ، ص ٣٧٧ - ٣٩٢ ، أقرأ كذلك رؤية إسلامية ، ص ٣٨٥ - ٣٩٦ .

١٨ - جامعة كارولينا الجنوبية .

١٩ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٦٥ - ٦٦ .

٢٠ - المصدر نفسه ، ص ٣٢٣ .

٢١ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٦٢ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ٢٦٤ .

٢٣ - المصدر نفسه نفس الصفحة .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ٢٦٥ .

٢٥ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .

٢٦ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٦٧ .

٢٧ - المصدر نفسه ، ص ١٦ .

٢٨ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ٨١ .

٢٩ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٣٠ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٩٤ .

٣١ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ٨٤ .

٣٢ - زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٢٩ .

٣٣ - المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

٣٤ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٣١٠ .

٣٥ - المصدر نفسه ، ص ٣١٤ .

٣٦ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ١٠٠ .

٣٧ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤ .

٣٨ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٧٠ .

٣٩ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٩١ .

٤٠ - زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ، ص ٩٤ .

٤١ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ١٥٤ .

٤٢ - زكى نجيب محمود : فى مفترق الطرق ، ص ..

٤٣ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٩٠ .

٤٤ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٣٢٩ .

٤٥ - الكاتب هو الدكتور المربرجر Elmer Berger .

٤٦ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٧٩ .

٤٧ - نفس المصدر ، ص ٢٨٠ .

٤٨ - زكى نجيب محمود : أيام فى أمريكا ، ص ٢٥٣ .

الفصل السابع
مــوقف مــن التـــراث

إن للحضارة فى حياة الأمم والشعوب معالم بارزة وخطوطًا وفواصل واضحة وقممًا تقف فى صلابة وشموخ تستلهم حركة التاريخ تتفاعل معها وتنفعل بها وتستجمع مشاعرها لتصوغ من جدلية الحياة جدلية متوثبة تبحث فى أعماق الذات ما يدفعها إلى تحقيق التقدم الذى تتطلع إليه مع ميلاد يوم جديد .

ومما لا شك فيه أن الإنسان إذا أراد أن يولد من جديد وجب عليه أن يبحث عن المعالم والأصول والحدود والفواصل والقمم الإنسانية الرفيعة كى تشكل عوامل ومقومات هذا الميلاد.

وهذا ما نسعى إليه مع مفكر من عصرنا ، حمل على عاتقه مسئولية التنوير والبناء فى حياة أمة كانت ولاتزال تملك مخزونًا ضخمًا من الخبرات والتجارب والثروات الكامنة التى مكنتها يومًا عندما انكشف غطاؤها واستبان طريقها من قيادة حركة النتاج الفكرى والإبداع الأدبى فى تزاوج شرعى للعقل والوجدان ... وكانت البداية .

أولا : عقل يبحث لنفسه عن طريق : مع مواكب الذكريات يتوقف الإنسان بين الحين والآخر يستقرئ صفحات الحياة ويفكر فيما مضى ويستوقف الزمن حتى يجد ملاذاً يأتنس به فى زحمة أحداث اليوم بل اللحظة التى يعيشها الآن .

إن الإنسان فى حقيقته مجموعة من التراكمات الثقافية الحضارية التى تستنطق التاريخ والأحداث وتستحضر التجارب والخبرات ليصنع جسراً يربط بين الماضى والحاضر فى جدلية الوجود من أجل العبور إلى المستقبل . وهذا عمل ثقيل لا يستطيع الإنسان المفكر أن يلقيه عن كاهله متى أراد .

كيف يستطيع ؟ إنه متصل بالروح مرتبط بالجسد ... فلا مناص أن تظل جذوة الحياة مشتعلة .. ذلك أن هذا الحمل أقوى من الأنفاس ، أنه الشعور بالواجب ، واجب الحياة ... نعم أنك تستطيع فى أية لحظة شئت أن تتنكر للواجب ... واجب الحياة لتظفر براحة الجسد راحة أبدية ، لكنه الجحيم بعينه أن تبث فى نفسك القلق حين تتخلى عن واجب وجب عليك أداؤه بحكم وجودك .

تلك هى نقطة الإنطلاق ... التى ينطلق منها المفكر قاعدة أصيلة ثابتة .. الواجب الذى ينبعث من الداخل .. من الذات ... التى استلهمت كل الموروثات الدينية والاجتماعية فامتصتها عبر مرحلة البناء النفسى والوجدانى منذ الطفولة الباكرة .. لكن تتواصل الحياة ... وتختلط فى أعماق النفس المفاهيم وتتشابك المعارك ... وتتداخل المشكلات والقضايا التى تنفجر فى واقع الحياة ... وتنعكس على السلوك فى صراع يفقد الإنسان به القدرة على التمييز بين رأسه وقدميه ... هذه أخلاق وقواعد ، وذلك عقل ومنطق وتلك عاطفة وانفعال أشخاص متكثرة فى جسد واحد أحيانًا يكون التقيد بالواقع ... وأحيانًا أخرى يكون التقيد باللفظ وما يعنى ولا يعنى وعلى وجه آخر يكون خيالا يحطم الواقع ولا يتقيد بقيود اللفظ ومعانيه .. فكيف يتحقق التعايش بين هذه الوجوه [١].

وتمتد مسيرة الحياة وتتواصل فى حيرة لا مخرج منها ... يستريح لفكرة معينة ، ولنقيضها مرة أخرى ، يتعلق بالصوفية يومًا وبالعالم فى صرامة منهجه يومًا آخر .. لكن من خلال ذلك كله « كان يحس فى طوية نفسه من أفكار أخرى واتجاهات أخري ، وكأنما كان فى صدره سؤال يتردد وينتظر الجواب : أليس من سبيل يجمع عدة أطراف فى رقعة واحدة ؟ يجمع العلم والدين والتصوف والحرية ؟ أليس ثمة من سبيل يجمع مادة إلى روح ، ويجمع عقلاً إلى غريزة؟ »[٢] .

وفى خضم هذا الاضطراب .. يجد الإنسان نفسه .. يستجمع قواه يتحرر ... من قيود فرضها على نفسه .. يناقش ويجادل وينتقد ... ليبدأ عهداً جديداً . « نعم كانت تلك الصرخة بداية عهد جديد ، أكون فيه نفسى لا نفس غيرى ، وحتى إذا أخذت من الآخرين فكراً، فلا يكون ذلك إلا عن اقتناع »[٣] إنه انتقال من حال إلى حال وفى ذات الوقت من ثقافة ذات طابع وجدانى إلى ثقافة ذات طابع عقلى ... وفيه تلاحمت ثقافتان شرقية وغربية ... وهناك مع ثقافة الغرب وفكره عاش العقل ، فقد ولد ميلاداً جديداً .. ووجد نفسه على بداية الطريق الذى ظل يبحث عنه .

لكن هل استقر قراره على هذا الطريق أم أنه صحح مساره بعد حين عندما أدرك الحقيقة أن الإنسان لا يعيش بعقله فقط دون وجدانه ؟ بالتأكيد أدرك أنه لم يكن على صواب حين سجن نفسه فى العقل والعصرية ، ونسى أو تناسى جذوره الأصيلة فى تربة الوجدان الذى نبت فيها.

« إننى حين دعوت إلى الأخذ بثقافة الغرب ... والغرب هو « العصر » لأنه صانع حضارة عصرنا ... كنت فى تلك الدعوة على كثير من التطرف ، لأننى عندئذ نظرت إلى الأمر من جانب واحد ، هو جانب « العصرية » التى لابد فيها فى إنسان اليوم ، لكننى أهملت الجانب الآخر الذى لابد منه كذلك حفاظًا من أى إنسان معاصر على هويته الخاصة التى صنعها تاريخه . فجاءت نظرتى إلى « الثقافة » المنشودة نظرة مبتورة ، تثبت جانبًا وتهمل جانبًا آخر» (٤).

إن الانحياز إلى الغرب الذى يمثل العصر أنتج تصوراً « للتمدن » يتفق مع النظرة الواحدية للثقافة .

« فأهم ما يميز الإدراك عند « المتمدن » فى عصرنا هذا ، هو التقيد بالواقع ، وإدراك الواقع كما هو ، يتطلب القضاء علي الخرافة بكل ما يتصل بها من لواحق وأتباع ، وللتخريف مظهران أساسيان فى طريقة تحليلنا للحوادث والظواهر ، الأول : أن تعلل حدوث الأشياء المحسوسة بأشياء غير محسوسة ، والثانى : أن تعلل يئًا محسوسًا بآخر محسوس لكنه لا يرتبط معه ارتباطًا يدل عليه طول الملاحظة ودقة التجربة ... حتى الآداب والفنون ، قد أصبح معيارها هو الواقع ، ولا أقصد بذلك أن الأديب أو الفنان ، يقف حيال الظاهرة المعينة ، موقف العالم الذى يحللها ويصفها بالمقاييس والأرقام بل أريد أن أقول إن الآداب والفنون فى ميدانها .. ميدان التعبير عن النفس وما يدور فيها من مشاعر ... أصبحت تنزع بقوة نحو اثبات الواقع ، بغير حياء ولا خجل ، فما قد كان يستحى منه أسلافنا ، لا يتحتم أن يكون عندنا نحن كذلك موضع استحياء .

أما الجانب الوجدانى من « التمدن » فى عصرنا الحديث ، فأهم ما يميزه ، هو التأثر بما ينتجه رجال الأدب والفن المحدثون ، فأنت متخلف عن عصرك ، ومدنيته إذا لم تأخذ بنصيب - قليل أو كثير - فى تقير ما ينتجه هؤلاء الرجال من أدب وتصوير ونحت وموسيقى وتمثيل ورقص وغناء ، مهما يكن عملك وموضوع اختصاصك ، فقد تكون طبيبًا ، أو مهندسًا ، أو رجلا من رجال الأعمال ، لكنك لكى تكون إلى جانب ذلك « متمدنًا » فلابد من رضافة عنصر آخر ، هو التمتع بنتاج الفنون ... أقول إنه لابد من أخذك بنصيب فى تقدير هذه الأشياء كلها ، ولا أحتم عليك أن تحب كل ما تراه منها أو تسمعه ، فلك أن تحب أو أن تكره، على شرط أن يكون حبك وكرهك قائمين على معيار هذا العصر نفسه .

وأهم ما يميز السلوك عند « المتمدن » الحديث ، هو مقدرته على ضبط زمام نفسه ، فليس من اليسير عليك أن تثير فيه الغضب الذى يطير بصوابه ، وهو لا يغلو فى مظاهر الفرح ولا مظاهر الحزن ، فأنت « متمدن » بمقدار ما يتصرف « الإنسان العاقل » فيك ، لا ما يتصرف « الحيوان » منك ...

كذلك مما يميز سلوك المتمدن الحديث ، طريقته فى ملء فراغه ، فهو متخلف عن عصره إذا قضى فراغه نائمًا أو جالسًا ، لأن للفراغ فى المدنية الحديثة ألوانًا من النشاط كثيرة معروفة ، ليس منها النوم والقعود ، فهى لعب وارتحال وتغيير لمجرى الحياة المألوفة » (٥).

وانعكست تلك النظرة الواحدية عند زكى نجيب محمود على مفهومه « للثقافة » حيث أدت به لكى يتبنى الدعوة إلى « ثقافة » تساير العصر .. ذلك أن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور ... فما كان شرطًا ضروريًا للمثقف فى مرحلة معينة .. لم يعد كذلك فى مراحل أخرى جاءت بعد ذلك .

فالثقافة قبل الإسلام لا تعنى إلا رمح المحارب ... وانتقل الإسلام بما جاء به من بحر زاخر فى مبادئ الأخلاق الفردية والاجتماعية جميعًا ، حتى قفز معنى « الثقافة » قفزة هائلة نقلتها من ميدان الرماح وقنواتها إلى فطنة العقل وذكائه ... وكان الجاحظ فارس هذه النقلة.

وتأتى نقلة أخرى إبان العصر العباسى ... دخلت « الثقافة » مرحلة جديدة وأصبح المثقف إنسانًا لا يقتصر علمه على اللغة وملحقاتها ، والفقه الإسلامى ومذاهبه ، بل اقتضى الأمر إضافة جديدة تتناسب مع الوجه الحضارى الجديد « وتلك الإضافة هى الإلمام بتراث الحضارات الأخرى وفى مقدمتها حضارة اليونان الأقدمين ، وهنا أقام الخليفة المأمون دارًا لترجمة التراث اليونانى العقلى من فلسفة وعلم ، ولم يعنوا بنقل الأدب والتاريخ »(٦) . وقد فتح ذلك آفاقًا جديدة ، فتجاوزت الثقافة العربية الحدود القومية الضيقة إلى حيث العالم الفسيح بآفاقه البعيدة . ويؤكد زكى نجيب محمود على ركنين أساسيين :

الأول : العقيدة الدينية : إن عقيدة أسلافنا لم تنقص مثقال ذرة حين اخترعوا الآفاق ليعبوا من حضارة الهند ومن حضارة اليونان وغيرهما ... ونحن إذا أردنا فتح صدورنا اليوم لحضارة العصر وثقافته فلن يمس ذلك جوهر العقيدة الدينية .

الثانى : اللغة العربية : إن اللغة العربية لكى تظل حية ، يجب أن نملأ أوعيتها من ثقافة العصر ، وبمقدار ما يجرى فى اللغة من علوم العصر ومعارفه ، يكون لنا الحق فى الانتماء

إليـه مع سـائر أبنائه [٧]. إن تلك الرؤية وما ترتب عليها من خصائص مفكرنا زكى نجيب محمود والتى يأتى على رأسها التفكير العلمى وحده بعيداً كل البعد عن الجانب الوجدانى أفرز مؤلفاته « المنطق الوضعى » « خرافة الميتافيزيقا » و « نحو فلسفة علمية » . يشكل موقفه الأول من التراث ومعالم ذلك الموقف تتمثل فى رفض الموروث الثقافى الشرقى أو القومى والانحياز إلى الثقافة الغربية بكل معطياتها .

ثانيًا : بناء فكرى جديد : إن المنحنى الشخصى عند زكى نجيب محمود قد جمع بين الذاتية والموضوعية .. فى كل مرحلة من مراحل حياته الفكرية يجمع بين الذاتى والموضوعى فمن نزعة وجدانية صوفية فى بداية حياته العلمية إلى نزعة علمية عقلية تنبع من الواقع وارتباطاته الشرطية إلى إحداث تزاوج بين العقلانى والوجدانى فى كيان واحد ، فيه حدس المتصوف وفيه منطق الفيلسوف ... وهذا الأخير يشكل قواعد البناء الفكرى الجديد .

إن تاريخ الإنسان المتحضر يؤكد على وجود ثلاث أنماط فكرية والأنماط الثلاثة فيها طرفان متضادان ووسط بينهما يجمع الضدين فى صيغة واحدة . وهذه الأنماط هى :

الحدس الصوفى : كانت السيادة فيه للشرق الأقصى .

العقل والمنطق والاستدلال : اليونان القديمة ومن بعدها الغرب كله .

حدس المتصوف ومنطق الفيلسوف : كانت السيادة فيه للشرق الأوسط .

ولن نقف عند النمطين الأول والثانى . فالذى يعنينا فى هذا البحث النمط الثالث . الذى يعبر زكى نجيب محمود من خلاله على البناء الفكرى الجديد والذى نعتبره موقفًا متميزاً من التراث . يقول زكى نجيب محمود : « من ذا يذكر له التراث العربى فلا تقفز إلى ذهنه أسماء لوامع كالجاحظ والمعرى وابن سينا وابن رشد والغزالى وابن خلدون ؟ ومعهم رجال من أمثال الحلاج وابن عربى ، والذى قد لا تستحضره الأذهان فى يسر ، هو أننا إذا ما حللنا عيون التراث العربى فى شتى ميادينه ، وجدناها نسيجًا متآلفًا بين فكر عقلى منطقى ، ووجدان صوفي وشعرى . حتى يخيل للمتعقب أن اللغة العربية ذاتها قد تركبت تركيبًا يحمل الجانبين معًا ، فهى منطقية إلى حد بعيد إذا قيست إلى غيرها من اللغات ، ثم هى مشحونة بشحنات وجدانية إلى حد بعيد كذلك .

وشيئًا فشيئا مع مر الأيام ، أخذت تلك الازدواجية المتآلفة فى الثقافة العربية ، تبدو أمام عينى وكأنها قابلية فريدة وسمة بارزة ، يمكن أن تكون أساسًا متينًا لإقامة ثقافة عربية جديدة، تصون أصالتها وتساير عصرها فى آن واحد » [٨].

نحن إذن أمام موقف جديد ورؤية جديدة وبناء فكرى جديد .. لا يهمل التراث ولا يتجاوزه، يلقى بالواحدية جانبًا ويضع الثنائية مع التآلف والاتساق ويجعل ثقافة العصر .. أصولا ضاربة فى التراث تتغذى بمعطيات العصر وتستلهم أدواته وأفكاره ... قضاياه ومشكلاته .

وهنا يطرح مفكرنا سؤالا على غاية من الأهمية هو « **على أى نحو يكون التمسك بتراثنا الدينى والثقافى العربى ممسكًا لنا من الانهيار والهزيمة والدمار ؟ بديهى أن ذلك لا يكون بأن نطمئن إلى وجود الكتب المحتوية على هذا التراث فوق رفوف المكتبات ، سواء أكانت موجودة هناك مخطوطة أم مطبوعة طباعة قديمة أو طباعة محققة حديثة ، وإنما الوجود الذى نعنيه ، والذى يرجو به الداعون إلى إحياء تراثنا أن يجيئ هذا الإحياء وسيلة إنقاذ مما نحن فيه ، وطريقة حياة جديدة نحياها فى مستقبل قريب أو بعيد ، هو ذلك الوجود الذى تتحول به الثقافة المعينة إلى وجهة نظر حية تدفع صاحبها فى مسالك الحياة اليومية العلمية ، إنه ما من خطوة يخطوها الإنسان فى حياته إلا وراءها خلفية فكرية فى رأسه ، استمدها من التأمل النظرى الذى يتحول معه إلى عمل وتطبيق ، إنك إذا غيرت مجموعة الأفكار المجتمعة فى رأس آدمى تغير بالتالى سلوك صاحبه ، وما « غسيل الدماغ » الذى يتحدثون عنه اليوم إلا تغيير أفكار بأفكار فى رؤوس الناس ، وما هدف الدعاوة السياسية والملهية والتجارية إلا زرع أفكار معينة فى رؤوس الخاضعين لها ، فنضمن بذلك أن تغير سلوكهم .**

وإذن فسؤالنا الأساسى المطروح هو : أى الأفكار التى يريدوننا أن نبعثها من تراث الأسلاف ، يمكن أن نعلق به الرجاء ؟ وهل صحيح أننا واجدون فى أفكار أسلافنا بالأمس ما يمكن أن ينير أمامنا الطريق ؟ لقد كانت أفكارهم وليدة مشكلاتهم ، فهل تكون مشكلاتنا هى نفسها مشكلاتهم ، بحيث نهتدى بحكمتهم فى اقتراح الحلول ؟ » (٩).

هكذا يطرح مفكرنا مشكلة التراث بعثًا جديداً هل نتخذ من التراث أجسامًا محنطة فى معرض للآثار ... نفاخر به مجمداً تليداً كان للأسف أو نبعث هذا التراث من مرقده حيًا يثرى الحياة بالحركة الفكرية الحية النشطة . يقول زكى نجيب محمود ، « إننى لأحسب أنه لو كان المقصود بإحياء التراث الفكرى هو أن نفتح له المنافذ ليسر فى كياننا العضوى سريانًا يكون لنا وجهة النظر التى نهتدى بها فى الحياة العلمية بما يعترورها من صعاب ومشكلات ، أقول إنه لو كان هذا هو المقصود ، إذن فإحدى الوسائل الفعالة هى أن أفكر فى مشكلاتى الراهنة على ضوء ما قد رآه الأسلاف إزاء مشكلاتهم التى بينها وبين مشكلاتى شبه » (١٠).

إن هذا الموقف يطرح إشكالية من نسيج خاص ... ذلك أن المفكر العربى محتوم عليه أن يقع بين نارين ، لايدرى كيف ينجو بنفسه منهما « فهو ما نظر إلى أمام وجد ثقافة تعصف عليه أعاصيرها من الغرب ، بكل ما تحمله من علوم وفنون وآداب ونظم سياسية وتيارات فلسفية ، فيحس وكأنه الغريب الذى يبسط الكفين ابتغاء الصدقة ، أنه لايملك من ذاته شيئًا يتبلغ به ... فإن أخذته الكبرياء الرافضة ، وأشاح بوجهه عن زاد لم يكن له فضل فى إثباته وانضاجه وإعداده ، لم يجد أمامه عندئذ إلا أن يلوى عنقه إلى الوراء ليأخذ زاده من مخلاته، فمثل هذا الزاد - مهما يكن فيه من شظف - فهو نبات أرضه وعبير زهره ، يكفيه ذل الصغار الذى يعانيه حين يتسول فى أسواق الآخرين ، لكن الكاتب العربي المعاصر ، لا يكاد يفتح خزانات أبائه راجيًا أن يجد فيها مراده ، حتى يأخذ منه القلق مأخذًا لا أظنه يصبر عليه طويلا ، لأنه إنما فتح تلك الخزانات وبين يديه مشكلات يعانيها ويريد لها الحلول ، ولم يفتحها ليجعل من رفوفها متاحف يملأ بمرأى نفائسها المعروضة ناظرية ، فكيف يطول به المقام عندها وهي لا تقدم له حلا واحداً لمشكلة واحدة ؟ أم ترانا ناصحيه بأن ينفض يديه من عصره ومن حياته ومن مشكلات العصر والحياة ، ليطيب له العيش بين نفائس القديم بكل ما تعرضه عليه من أزمات ليست أزماته بل كانت أزمات أصحابها ، ومن معالجات لايدرى ماذا يصنع بها ، إلا أن يعلقها على جدرانه للزينة ؟ .

وهكذا يجد الكاتب العربى المعاصر نفسه بين هاتين النارين : فإما أن يختار حياة فكرية حقيقية تنبض بمشكلاته وأزماته وما يقترح لها من منافذ للنجاة ، لكنه فى هذه الحالة يكون فى حياته الفكرية متسولا - كما هو بالفعل متسول فى حياته المادية بأنظمتها وأجهزتها - وإما أن يلوذ بأصالة آبائه فيما خلفوه من إرث عظيم ، لكنه فى هذه الحالة الثانية مضطر أن يقضى حياته فى متحف الآثار النفيسة ، فلا تعود له صلة حيوية مع دنيا الفاعلية والنشاط »(١١).

إن طرح الإشكالية على هذا النحو يبدو وكأنه لا مهرب ولا ملجأ إلا باختيار طريق واحد إما المعاصرة بكل ما تحمله من حيوية فاعلة وإما الأصالة بما تحمله من فخار وكرامة ... ونعتقد من جانبنا أن ذلك يعد تعسفًا لا حاجة لنا به ، إذ أن إمكانية الجمع بين الخيارين ليست مستحيلة ولا مستعصية . وقد قدم زكى نجيب محمود حلا لهذه الإشكالية فى كثير من أدبياته نستطيع أن نوجزها على النحو التالى :

ماذا نعنى بثقافة العصر ؟ : إن « العصر » ليس شيئًا محدداً يشار إليه بقولنا هذا هو ، وإنما هو خضم من الأحداث والكائنات تتشابك حينًا وتتفكك حينًا آخر ، وهى ما تنفك فى

حركة دائمة تحذف منها وتضيف إليها ، فإذا تذكرنا أننا فوق ذلك كله نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثة أرباع القرن ، أدركنا كم هو جزاف أن نرسل القول الواحد ليشير إلى هذا المركب دفعة واحدة » (١٢).

إن فهمنا لمضمون « العصر » كمصطلح أمر عظيم الأهمية ، ذلك أن الفهم عامل من عوامل التقريب والتأليف وعدم التناقض ، إذ أن غيبة الفهم الصحيح يؤدى بالضرورة إلى التداخل والاختلاط والفوضى الفكرية ، ومن سمات الفكر المنتج النظام والانضباط والاتساق. ولا يزال السؤال مطروحًا « ما هى ثقافة العصر التى نواجهها أو لا نواجهها ؟ أنها يقينًا ليست كل فكرة جرى بها قلم في صحيفة أو كتاب ، بل هي مختارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا ، فوقفنا عندها قبولا أو رفضًا أو تحليلا ينتهى بتعديل أو تبديل »(١٣) ليست كل فكرة معاصرة وهنا يأتي دور الانتخاب أى انتقاء الأفكار وهذا من بديهيات المنهج ثم تخضع الأفكار إلى التحليل ثم التعديل والتبديل ... وذلك أيضًا من مقتضيات المنهج ... ولا شك أن أسلافنا قد عرفوا هذا المنهج واستخدموه فى مواجهة الثقافات الوافدة عليهم وبخاصة من هؤلاء الذين استوعبوا الآخر وتحاوروا معه وأخذوا منه وتركوا وأضافوا وقدموا حلولا لمشكلات عصرهم .

وهذا بالضبط ما نحتاج إليه اليوم . وقد قدم زكى نجيب محمود مثالا يوضح ذلك غاية الوضوح فيقول : « والتشابه - كما ترى - شديد بين وقفتنا اليوم فى مواجهة العصر ومؤثراته ، وبين وقفة أسلافنا فى مواجهة مثلها ، ففى كلتا الحالتين كان الوافد « عقلا » أولا : أن هذا العقل فى الحالة السابقة تمثل فى الفلسفة اليونانية ، وهو فى الحالة الحاضرة متمثل فى العلوم الطبيعية ، لكن جوهر المواجهة واحد فى الحالتين : فى الماضى حاول أسلافنا إما أن يدللوا على أن التوافق تام بين نتاج العقل وإملاء الوحى ، أما أن يبينوا أن الثقافة العقلية الدخيلة ليست بذات نفع ، إن لم تكن ضارة بإيمان المؤمنين ، وكذلك فى حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها أمام العلوم الغازية » (١٤).

نحن أمام طوائف ثلاثة :

الطائفة الأولى : ترفض البناء الجديد كله أساسًا وجدرانًا . وذلك يعزل أنفسنا عن العصر فصلا تامًا ، ونظل أسرى الماضى بكل معطياته .

الطائفة الثانية : تقبل البناء الجديد كله إذ كيف نتردد عن قبول حقائق من شأنها أن تقلب وجه الحياة المادية نحو الأصح والأمتع والأيسر .

الطائفة الثالثة : لقد ملكت هذه الطائفة من الشجاعة والمهارة معًا ليعلن رجالها حكمهم بأن « العلم وحده لا يكفى » ولابد من الجمع بين القوة أحدثت والغاية التى من أجلها أحدثت.

وهنا يتحدد موقف زكى نجيب محمود فى وضوح لا يعتريه شك إذ يقول : إذن فهذه نظرتنا التى تريحنا ، وهى أن نضيف إلى عالم الشهادة غيبًا مستوراً ، وإذا كان عالم الشهادة بحاجة إلى مشاهدة وتجربة لإدراكه ، فالغيب إدراكه يبنى على إيمان » لقد اختار موقفًا يجمع بين النسبى والمطلق يجمع بين القديم والمعاصر ، بين العقل والإيمان . وهذا يشكل قمة البناء الفكرى الجديد .

ثالثـًـا : قراءة فى التراث العربى الإسلامى : إذا كان البناء الفكرى الجديد يقوم على التأليف بين العقل والوجدان ، بين النسبى والمطلق . فماذا عساه أن يدفع صاحبنا لقراءة فى التراث العربى بعد ظهور الإسلام ... لاشك أن العقل مع كل ما تقدم يشكل الأساس الأقوى والأسبق فى تفكير صاحبنا لذلك كان عليه أن يختار أنه يصف حاله بقوله : « ما أن هممت بالتنفيذ ، وحولى مكتبة جامعية على درجة كبيرة من الغنى بما احتوت عليه من أصول ومراجع، حتى رأيتنى كمن وقف على شاطئ محيط متسع الآفاق عميق الأغوار ، قائلا لنفسى : دونك المحيط فأسبح إلى حيث شئت من شطآنه النائية ، فكيف أبدأ وإلى أين أتجه ؟ ماذا أختار من هذه المراجع التى تعد بالألوف وماذا أدع مطمئنًا لما اخترت وما تركت ؟ أنه لابد من خطة سير أرسم بها طريق . أعنى أنه لابد لى من « منهج » ينظم لى الخطوات المتعاقبة فى رحلتى ، فكان أول سؤال طرحته على نفسى لأرسم منهج الرحلة على أساس الإجابة عنه ، هو : ما هدفك مما أنت مقدم عليه ؟ ولم ألبث أن أجبت : أريد أن أتعقب طريق « العقل » العربى فى مساره ، عندما كان العرب فى ذروة عنفوانه . ولماذا « العقل » وطريقه ، دون سائر الجوانب التى منها ما هو خطير وهام ، كالوجدان الدينى والإبداع الفنى وغيرهما مما يتصل بالطبيعة الإنسانية فى أعمق أعماقها ؟ أخترت طريق «العقل» فى مساره إطاراً يجمع لى الأشتات التى أعرفها والتى لم أكن قد عرفتها بعد من الثقافة العربية، لعدة أسباب أدركتها فور اختيارى : فالاتجاه العقلى - أولاً - أبرز ما يميزنى إزاء مواقف الحياة ، و - ثانيًا - لأن طريق العقل هو وحده الذى تأتى فيه الخطوات المتعاقبة مكملة بعضها لبعض - إما صعوداً أو هبوطًا - فالخطوة اللاحقة تجئ لتكمل الخطوة السابقة فى اتجاهها وفى سرعتها وفى أهم مقوماتها . و - ثالثًا - لأننا إذ كنا نريد اليوم أن نلتمس رباطًا قويًا يصل حاضرنا بماضينا ، فيحسن أن نلتمسه فى دنيا « المعقولات » لأنها هى التى يمكن أن تدوم مع الأيام . فكما كانت « معقولة » للسابقين كذلك عند اللاحقين .

ولكن مـاذا أردت « بالعقل » عندما اخترت فى تلك اللحظة أن يكون طريق العقل فى الثقافة العربية منهجى فى البحث والاختيار ، أردت به شيئين ، ويكفى أن يتوافر أحدهما فى موقف ما لأصف ذلك الموقف بأنه عقلانى فى نزعته ، أحدهما أن تكون حركة الفكر حيال المشكلة المعروضة ، سائرة بصورة صريحة على منهج المنطق الذى يقدم المقدمات ثم ينتزع منها النتائج كما هو واضح - مثلا - فى الفكر الرياضى أو فكر فقهاء المسلمين ، أو فى طريقة التناول التى نراها بين الفلاسفة ومن يطلق عليهم فى الفكر الإسلامى بالمتكلمين .

وأما ثانيهما : فهو أن يعالج الإنسان مشكلة عرضت له معالجة لا تردها إلى «مقدماتها» بل تسير بها إلى ما يحلها ويزيل عنها موضع الإشكال . ففى أمثال هذه الحالات تلمح ما يمكن أن نسميه بالإدراك الفطرى السليم ، الذى يعرف كيف يخرج من مأزق تأزم فى حياته، دون أن يعرف شيئًا عن المقومات النظرية ولا عن قواعد الاستدلال الصحيح التى يشترطها أصحاب المنطق الصورى » (١٦).

هنا أيضًا موقف من التراث . موقف عدم الرفض لكل التراث وإنما هو موقف الانتخاب والاختيار ، لما يصلح للعصر الذى نعيشه ويدفع إلى التطور والتحديث . إن زكى نجيب محمود يؤكد ملحًا على ضرورة التعامل مع التراث انتقائيا بلا عبودية لهذا التراث أو استعلاء عليه . يقول موضحًا ذلك : « إننى حين أنصرفت بمعظم جهدى إلى دراسة التراث العربى فى أمهاته ... لم أفعل ذلك وفى نيتى أن أكون عبداً لما أقرؤه ، ولا أن أكون سيداً متعاليًا عليه ، كلا ، ولا كان فى نيتى أن أقف مما أقرأ موقف المؤرخ الذى يقصر نفسه على الفترة التى يدرسها دون أن يأذن لنفسه بالحكم عليها وتقويمها بموازين عقله هو ، بل يجعل موازين أحكامه وتقديراته ما كان يحيط بالفترة التى يدرسها من ظروف ، لا ، لم يكن شئ من ذلك هدفى ، بل قرأت ما قرأته ليكون حكمى عليه قائمًا على معايير عصرنا نحن ، من حيث انتفاع الناس به وعدم انتفاعهم ، إننى قرأت ما قرأته من التراث العربى قراءة مثقف يعيش فى القرن العشرين ، ويتنفس فى مناخ حضارى له خصائصه ومقوماته ، ويريد أن يرى الحبل موصولا بينه وبين أسلافه ، لكنه فى الوقت نفسه يشعر بأنه ما كل ما عاشه أولئك الأسلاف صالح له هو ولزمانه ، ولكنه لابد بحكم طبائع الأمور ذاتها ، أن يكون فى حياة الأسلاف كذلك ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط ، فاللغة - مثلا - التى أتحدث بها وأكتبها « عربية » ، وهى نفسها ما كان يتحدث بها الأسلاف وما كانوا يكتبون

بها - من حيث الروح والأسس إن لم يكن من حيث التفصيلات - وإذن فهذا رباط يجب الحفاظ عليه ، ومع ذلك فحتى هذا الرباط نفسه هو كأية أداة أخرى من أدوات العيش ، ينبغى أن تستخدم فيما يخدم عصرنا نحن ، فاملأ أوعيتها علمًا من علم العصر ، ووجدانًا من وجدان العصر » (١٧).

إن ذلك كله ينتهى بنا إلى نتيجة مهمة مؤداها أن صاحبنا يستبقى من التراث المنهج واللغة على شريطة أن يكون ذلك فى إطار العصر الذى نعيشه .

رابعًا : ماذا نعنى بالتراث ؟ : لقد طال بنا الحديث عن كثير من القضايا والمشكلات ذات الصلة بالتراث والثقافة العربية الإسلامية.وميراث الأسلاف دون أن نحدد ماذا نعنى بالتراث ؟ والواقع أنه لم يكن من الممكن طرح هذا السؤال قبل هذه الرحلة مع مفكرنا حول إشكاليات عرضت له فى مسيرته العقلية والفكرية ، ذلك أن القاعدة الضابطة للفكر هى ثمرة من ثمرات الفكر نستخلصها بالاستقراء من تحليل الفكر ذاته فنظم الشعر أسبق من ظهور علم العروض ، وعلم النحو لاحق لدراسة اللغة وممارستها وكذلك المنطق ... الخ .

يقول مفكرنا زكى نجيب محمود : « إننا نتحدث عن التراث ألف ألف مرة فى النهار الواحد ؟ وكأن الذى فى حسابنا ونحن نلوك هذه الكلمة فى أفواهنا ، أنه مادامت هى كلمة واحدة وأعنى كلمة تراث - إذًا لابد أن يكون هناك فى عالم الكائنات كائن واحد ، نستطيع أن نشير إليه بأصابعنا قائلين : ذلك هو التراث ، لكن تلك الكلمة الواحدة إنما نشير بها إلى عالم ضخم الله وحده أعلم بمداه : مئات الملايين من الصفحات المكتوبة ، مضافة إلى ما ليس فى وسع أحد أن يحصيه ، من الأفكار ، ومن العادات ، ومن المبانى ، ومن المأثورات ، مما يترتب عليه آخر الأمر مناخ ثقافى عام يعيشه كل فرد من أفراد الأمة المشاركة فى ذلك التراث دون أن يكون بمستطاع كل فرد أن يحدد عناصره » (١٨). ؤن هذا التراكم الضخم من الكتب والأفكار والمقتنيات ، والآثار ، والعادات يمثل المكون الأساسى للتراث لكن كيف نتعامل معه ؟ من الواجب أن يتخصص فى كل جانب من جوانبه جماعة يكون جل اهتمامهم بموضوع واحد من موضوعات التراث .

والآن نقف عند الحديث عن التراث بتراكماته ونتناول القضية على أساس ما هو مكتوب من هذا التراث . فنتساءل . كيف نرى العلاقة بين تلك المجموعة الضخمة من الكتب أو ما يشبه الكتب ، وبين حياتنا العملية الآن يجيب زكى نجيب محمود قائلا : « الحق أن هذا

التراث أقرب شبهًا إلى قارة فسيحة الأرجاء ، فيها جبال وسهول ووديان ، وما يشغل سكان الجبال مختلف عما يشغل أهل السهول والوديان ؟ فلنقل مثلا أن الشعراء والأدباء والنقاد والفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة يسكنون الذرى ، وأن علوم الفقه وعلوم اللغة وعلوم الكيمياء والفيزياء والرياضة هم أهل السهول ؟وأما الوديان ففيها المؤرخون والرحالة ورواة الحكايات ، فإذا كان هذا هكذا أو ما يشبهه ، فماذا نعنى حين نصرخ قائلين التراث ! التراث ! يا قوم عليكم بتراث أسلافكم ليجرى رحيقه فى دماء حياتنا الحاضرة ! أيمكن أن يكون ما نعنيه هو أن يحيى كل مثقف منا فى نفسه كل هذا الخضم الطامى ؟ هذا محال لأنه كمن يقول لظامئ أشرب ماء المحيط بأكمله ؟ إذن فالمقصود : المعقول هو أن يكون كل ذى اختصاص منا على شئ من العلم بما خلفه أسلافنا فى مجال تخصصه » (١٩).

إن هذا التنوع الواسع يفتح المجال للكثير من الدراسات فى مجال الأدب والعلم ... الأدب بكل ما فيه من وجدان واشعاع وذوق وأساليب لغوية تشكل الانتماء وتبقى على هويتنا القومية . والعلم بما يقدمه من منهج وتاريخ علوم تبعث على الفخار والزهو . لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد فحسب .

« إن الدعوة إلى إحياء التراث واجبة فى ذاتها لكننا فى الوقت نفسه يجب أن نكون على علم بما نعنيه ، والذى ينبغى له أن يكون هو ما نعنيه بتلك الدعوة هو : أولا : أن كل ذى مجال خاص مسؤولا عن مجاله فى هذا التراث . وثانيًا : أن تختلف الصلة بين جانب الشعر والأدب والفن من جهة ، وجانب العلوم من جهة أخرى . وثالثًا : وهو أهم ما أردت أن أبرزه ، ألا يكون هدفنا من إحياء تراثنا والاتصال به - أن نعيده فى ذاكرتنا حفظًا ثم نقف عند هذا الحد ؟ لو أننا فعلنا ذلك ، لقتلنا الماضى وقتلنا الحاضر معًا ، فأما قتل الماضى فلأنك إذا أعدت معلومة فى سياق مختلف عن السياق الذى قيلت فيه ، فربما أدى ذلك إلى السخرية منها لشدة بطلانها فى غير عصرها ، وأما قتل الحاضر فذلك لأننا لو خرجنا إلى الدنيا مزودين بعلوم القدماء فربما أعدنا قصة أهل الكهف حين استيقظوا من سباتهم الطويل ، وذهبوا إلى المدينة بما لديهم من نقود ، أنكرتهم المدينة إنكاراً دفعهم إلى العودة إلى كهفهم ليستسلموا إلى الموت » (٢٠).

وحاصل هذا أننا يجب أن نستوعب التراث ونمتصه امتصاصًا ثم نهضم مادته ثم نفرز مادة جديدة ذات مذاق عصرى . وهى فى ذات الوقت ذات صلة بالأصل الذى تشكلت منه .

« لا ليس المراد بإحياء التراث أن ندفن فى ثنايا صفحاته ، مغمضين العين عما تعج به الحياة من حولنا ، بل المراد يختلف باختلاف القول ، فإذا اختصرنا وقلنا أن تراثنا إما أدب أو علم : كان المراد من إحياء التراث الأدبى هو أن يكون مصدر وحى لرجال الإبداع الأدبى حتى نضمن استمرارية تاريخية فى كل جنس من أجناس الأدب والفن ، ولماذا نريد أن نضمن ذلك ؟ أننا نريده لأن الأدب والفن هما النفس الإنسانية وقد خرجت من مكمنها فى الحشا وتموضعت فى عالم الأشياء الظاهرة لتراها الأعين أو لتسمعها الأذن ، فنحن إذا كنا حريصين على بقاء هويتنا الوطنية والقومية ؟ كنا حريصين كذلك على أهم العوامل التى تعمل على بقاء تلك الهوية بمنجى من التحلل والضياع وأبرز تلك العوامل هو الذوق الفنى ، وأما المراد بإحياء العلوم التى انتجها أسلافنا فشيئ آخر : لأن الاستمرارية التاريخية هنا مختلفة المعنى ، إذ يدخل فيها حلقات التاريخ العلمى أينما نتج للعلماء ناتج جديد فى مجال العلم ، فنحن نقول فى مجال الفن والأدب : هذا شعر عربى ، وفن عربى ، وأما فى مجال العلوم ، فلا نقول هذه فيزياء عربية ، بل نقول : هذه هى الفيزياء ، بالنسبة إلى العالم كله - حتى لو كان العلماء الذين أنتجوها ينتمون إلى أوطان بعينها ؟ إذن ماذا عسانا فاعلين بما نحييه من تراثنا العلمى ؟ يبدو أن كل ما نجنيه من ذلك الإحياء هو رفع الروح المعنوية عند العلماء العرب فى أيامنا هذه ... وأما المادة العلمية ذاتها فمختلفة بين الجيلين بحكم طبيعة العلم فى نموه عصراً بعد عصر ، فالعلم فى مسيرته تلك يصحح نفسه ، على خلاف الأدب والفن إذ فيهما لا مكان لتصحيح عصر أخطاء عصر آخر ، فالشاعر العظيم عظيم ما أمتد الزمن هو - إذن - استلهام الحاضرين للسالفين وليس حفظ الحاضرين لما تركه السالفون » (٢١).

وفى هذا السياق مكن أن نرى ماضى الأمة وحاضرها فى سياق متصل لا يغترب عن ذاته ولا يختلف عن عصره « ماضى الأمة أين نراه ؟! ونجيب بأنه هو ما قد وجد سبيله من الموروث من أسلافنا إلى تيار الحياة الجارية ، فهو كامن فى خواطرهم ، مثير لمشاعرهم ، متمثل فى مسالكهم ، وأن ذلك كله لا يتحقق لكل فرد على حده ، بل يكون حسابه بالنظر إلى مجموع الأفراد . فكم - ياترى - نجد من الماضى ماهو قائم فى حياة الناس ، فكراً ووجدانًا وسلوكًا ؟ ثم لا يكفينا أن نجيب عن هذا السؤال وهو قائم برأسه مبتورة الصلة بأطراف أخرى لها معظم الخطر فى حياتنا ، إذ قد يكون ماهو محصل من ذلك فى الأذهان والوجدان والسلوك ، أضخم مما نريد ، فهو إذا تضخم فربما تحول إلى قيد يعرقل سيرنا مع

مستلزمات الحياة الحاضرة ، وكذلك قد يكون أقل مما نريد ، لأنه إذا كان كذلك ، جاءت الشخصية العربية شاحبة مما يؤدى إلى سرعة ذوبانها فى مياه الغرباء ، ومع ذلك فليست المسألة فى هذا مسألة « كم » فقط وجدناه ضخمًا أم ضئيلا ، إذ لابد من النظر إلى جانب ذلك ، بل ربما قبل ذلك ، لأننا قد نسئ الاختيار - وكثيراً جداً ما نفعل - فنبث عوامل الضعف والشلل ، من حيث أردنا القوة وانطلاقة الحياة » (٢٢).

وهذا تأكيد على الانتقائية من التراث بلا إفراط أو تفريط انتقائية واعية مدركة لما له قيمة من تراثنا وفى ذات الوقت مدركة وواعية بمتطلبات الحياة العصرية ... انتقائية تهدف التقدم والتطور لا تفرض العزلة والتخلف . وهذا جوهر الدعوة إلى إحياء التراث وتمثله فى كل مكوناته الإبداعية التى كانت من عوامل تقدم السلف .

خامسًا : مفتاح فهم التراث : كيف نفهم التراث ؟ ونقف على المبادئ العامة التى تحدد لنا بنيوية الفكر العربى والثقافة العربية ؟ .. إن حياة الإنسان فى مجموعها وفى أبسط تعبير عن حقيقتها هى أيضًا مجموعة من المبادئ التى تحرك سلوكه وتصنع حيويته فى تيار الوجود الإنسانى العام . وبالتالى فنحن نحتاج إلى مصباح كاشف ينير لنا الطريق لفهم جوهر «التراث العربى » و « الثقافة العربية » .

« إن حياة الواحد وأكثر منها حياة الشعب الواحد ، أو الأمة الواحدة ، خضم هائل من الأحداث التى قد تبدو للوهلة الأولى متفرقات مبعثرة لا سبيل إلى جمعها فى كيان عضوى واحد ، إلا أن الأديب الروائى الموهوب أو مؤرخ الثقافات المتمرس يستطيع أن يخترق تلك الكثرة من أحداث الحياة العملية وأوضاعها ليصل عند القاع إلى ذلك الينبوع المستتر ، الذى منه أنبعثت تلك الكثرة من أحداث الحياة ، وإذا وقع الأديب الروائى ، أو مؤرخ الثقافة المعينة، على ذلك الينبوع الخبئ كان بمثابة من وقع على المفتاح الذى تنفتح به الأبواب المغلقة، وعندئذ يظهر الفرد المراد تصويره فى رواية الأديب ، ويظهر جوهر الحياة الثقافية التى يراد تصويرها » (٢٣).

علينا إذن أن نجمع الأطراف المتناثرة ، والمتفرقات المبعثرة فى كيان هذه الأمة وفى جغرافية أرضها ، حيث الارتباط الوثيق بين الجغرافيا والتاريخ ، حيث قيل « إن الجغرافيا تصنع التاريخ » وفى عالمنا العربى نقول : « إن حقائق الجغرافيا تصنع الثقافة » إن أساس الوطن العربى بأكمله هو ذلك الامتداد الصحراوى العظيم ، الذى زركشت حوافيه وأواسطه ببقاع خضراء ، تكبر هنا وتصغر هناك ، وهذا يقدم لنا « مفتاح » الفهم لما نحن بصدده .

يقول زكى نجيب محمود : « فإذا صح ما زعمناه من « صحراوية » فى أساس الوطن العربى بأكمله – ممتداً من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى – كان لنا بذلك « مفتاح » الفهم لما نحن بصدده ، وهو الثقافة العربية ، لا فرق فى ذلك بين قديمها وحديثها . وهذا يتضمن – بالطبع – اعترافًا مسبقًا منا ، بأن هناك واقعًا حقيقيًا اسمه « الثقافة العربية » وأن التاريخ قد امتد بهذا الواقع الحقيقى منذ العصر الفلانى فى الماضى وإلى يومنا هـــذا »[٢٤]. ماذا قدمت الصحراء ، وما هى المعطيات الفاعلة التى قدمتها هذه الطبيعة الجغرافية « للثقافة العربية » فى الماضى ولم يزل حتى يوم الناس هذا فى أعماق ما ننتجه من فكر وثقافة ؟ .

يقول زكى نجيب محمود مجيبًا عن ذلك : « كان من أعجب ما علمته عن طبيعة الصحراء وتأثيرها فى الإنسان رؤية ورأيا ، ملاحظات سمعتها نقلا عن رحالة اخترق الصحراء الأفريقية الكبرى . فمن ملاحظاته تلك ، أنه إذا انبسطت تلك أرض مستوية أمام المسافر ، استحال على ذلك المسافر أن يعرف – فيما يشاهده فى الأفق البعيد من معالم – أيها أقرب من أيها ؟ فأوضحت الفكرة لنفسى قائلا : إن الأمر هنا شبيه بمن ينظر إلى نجم السماء ، فلا تدله العين وحدها أى النجوم أبعد وأيها أقرب ، ولابد لمعرفة ذلك – من أجهزة فلكية ، يستدل بها علماء الفلك على أبعادها .

وملاحظة ثانية : استوقفت سمعى مما أورده رحالة الصحراء ، وهى أن المعادن لا تصدأ مهما طال بقاؤها ، وذلك لشدة الجفاف ، فلقد رأى كومًا من علب الصفيح الفارغة ، وكان قد مر عليه أكثر من عشرين عامًا ملقاة فى مكانها ، فما وجد عليه أثراً لصدأ – يعتم بريقها تحت أشعة ، وكأنها خرجت لتوها من مصانعها .

وقليل من هاتين الملاحظتين – إذا صدقتا – ينتهى بالتأمل إلى نتيجة ذات أهمية بالغة عند من تشغله الخصائص الثقافية التى تميز الشعوب ؟ وتلك النتيجة هى : أن ساكن الصحراء قمين أن يخلص من بيئته برؤية تميل به نحو إلغاء « المكان » و « الزمان » من حسبانه ؟ أى أنه – بعبارة أخرى – لا يعول كثيراً فى أحكامه على تباعد الأمكنة ، ولا على تفاوت الأزمنة ، بعضها عن بعض . فما يصلح لمكان ما ، يصلح لكل مكان آخر ، وكذلك ، ما يصلح لزمان معين ، يصلح لكل زمان جاء قبله أو يجيئ بعده . أو قل – بعبارة ثالثة – أن ساكن الصحراء يجاوز ببصره وبصيرته معًا ، حدود المفردات ، ليصل من ورائها إلى «المطلق» الذى لايحده مكان ولا زمان لا يتحول ولا يتبدل .

والأهمية التى نعلقها على هذه النتيجة - إذا صدقت - إنما تكمن فى كون الأمة العربية من أقصاها فى المشرق إلى أقصاها فى المغرب ، إنما هى ساكنة صحراء ، فإذا رأينا وديانها قد أخضرت بالزرع هنا وهناك ، فما تلك الوديان الخضراء بأكثر من « واحات » فى قلب محيط صحرواى عظيم ، وإذا كان هذا هكذا ، كان من حقنا بالتالى أن نزعم للأمة العربية تلك الخصوصية الإدراكية فتكون لها رؤية خاصة تميزها من سواها ، ثم تأتى بعد ذلك تفصيلات الفكر العربى ، والذوق العربى تفريعات من ذلك الأصل المبدئى العميق » (٢٥).

إن هذه الملاحظات وتلك الاستنتاجات تفسر لنا طابع التراث أو قل طابع الثقافة العربية ، كما تحدد معالم الشخصية العربية فى ذات الوقت . وكيف أصبح « المطلق » يمثل الرؤية العربية للأشياء ، وقد أثمرت هذه الرؤية قيمة يحرص مفكرنا على أن تكون مدار النظر في أجيالنا المعاصرة حث يقول : « والقيمة التى اخترتها لتكون مدار النظر ، هى الطريقة الإدراكية التى أزعم أنها كانت نهجًا مأثوراً عند آبائنا العرب والمسلمين ، فطريقتهم فى التفكير - فيما أزعم - لم تكن تصعد من الشواهد الجزئية ، والأحداث الجارية ، إلى المبدأ العام الذى يستقطبها ، بل كانت تهبط من مبدأ يفرض نفسه عليهم فرضًا ، ليستخرجوا منه ما يستخرجونه من قواعد للفكر والسلوك ، على أن مصادر ذلك الإلزام قد تتعدد ، فإما أن يكون المبدأ المفروض ملزمًا لكونه وحيًا من السماء ، أو إلهامًا بفكرة ، أو حدسًا لها (بالمعنى الإصطلاحى لكلمة حدس ، وهو أن يكون الإدراك عيانا عقليًا مباشراً) أو أن يكون ملزمًا لأنه تقليد راسخ ، أو عرف بين الناس تواترت به الأعوام » (٢٦).

إن فكرة « المطلق » هنا هى القاعدة التى انطلق منها كل إبداع عربى لا فرق فى ذلك بين فكر فلسفى أو أدب عربى أو فن عربى ، فإذا ما أضفنا إلى فكرة « المطلق » فكرة « اللانهائى » وهى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا « بالمطلق » أمكننا أن نفهم قيم التراث العربى ، وهذا الفهم هو الجسر الذى يربط بين ماضي الأمة وحاضرها . ويحدد الاختيار ماذا نأخذ من هذا التراث وماذا ندع ؟ يقول زكى نجيب محمود : « على أن مثل هذا القول ليس بذى فائدة تذكر، مالم نستطيع أن نفهم تراثنا العربى على ضوئه ، فنزداد بجوهرها وضوحًا ، ومالم نستطع كذلك أن نهتدى بضوئه فى رسم الطريق الثقافى الذى يجب علينا السير فيه ، لنظل عربًا لهم خصائص العرب . أما أن نفهم تراثنا على ضوء تلك الرؤية المتميزة بطيرانها فوق رؤوس الجزيئات المحدودة - سواء كانت أشياء مكانية ، أم فترات زمانية - مستهدفة فى طيرانها ذاك ، وصولا إلى « المطلق » الذى لا يتجزأ فى نقاط ، ولا ينقطع فى لحظات ، فأحسب أن ذلك وارد وقريب » (٢٧).

وهذا ما ندعوا إليه الأجيال المعاصرة مستهدفين خلق القدرة الإبداعية فى عقولهم " ماذا نعنى حين نوصى المعاصرين بأن يترسموا فى سيرهم خطو السالفين ؟ ماذا نعنى حين ندعو إلى إحياء تراث الآباء ليسرى فى حياتنا الحاضرة سريان الزيت فى الزيتونة ؟ ماذا نعنى حين نلتمس لأنفسنا طريقًا نجمع فيه بين القديم والجديد ، بين الموروث والمعاصر ؟ ... نتصور محاكاة الأواخر للأوائل ، وعلى نحو يجعلها محاكاة فى " الاتجاه " لا فى خطوات السير ، محاكاة فى " الموقف " لا مادة المشكلات وأساليب حلها ، محاكاة فى " النظرة " لا فى تفصيلات ما يقع عليه البصر ، محاكاة من أن يكون العربى الجديد مبدعًا لما هو أصيل ، كما كان أسلافه يبدعون ، دون أن تكون الثمرة المستحدثة على يدى العربى الجديد هى نفسها الثمرة التى استحدثها العربى القديم ، محاكاة فى " القيم " التى يقاس عليها ما يصح وما لا يصح " (٢٨).

إن هذه الدعوة بكل ما تحمله تعد موقفًا من التراث لا ينفصل عن المواقف التى سبق الإشارة إليها فى ثنايا البحث ولا يمكن أن تتحقق إلا بفهم التراث من خلال الظرف الموضوعى المكانى والزمانى الذى يحكم طبيعة الفكر العربى ، وفى ذات الوقت يعبر عن الخصائص الذاتية لهذه الأمة « الرؤية الصحراوية مدارها الوصول إلى حق ثابت يدول على الدهر ، فلماذا لا تستثمر هذه الرؤية الجادة العميقة فى حياتنا الثقافية » (٢٩).

سادسًا : غيبة الوعى بالتراث . ماذا يعنى ؟ : إن غيبة الوعى بتراثنا العربى يؤدى إلى الإنسياق وراء « اللامعقول » فتحل الخرافة محل العقل وتختلط الواقعات الحادثة وتحتجب الرؤية ويخيم الضباب الكثيف لكى يلتبس الحق بالباطل ويختلط صحيح الفكر بفاسده . وهذا ما قصده زكى نجيب محمود عندما كتب « المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى » كشف الغطاء عن ممارسات فى واقع حياتنا المعاصرة تعبر عن فقدان الوعى ، منبهًا إلى ضرورة عودة الوعى بين أجيالنا التى تبحث عن مخرج لأزمتنا الثقافية .

إن غيبة الوعى بالتراث هى التى أفرزت لنا ، ذلك الاهتمام الزائد بجزء من التراث المحنط فى توابيت قديمة لا يخرج منها إلا نتنًا يعكر الحياة الثقافية ويشدها بقوة إلى التخلف « إن رجوعنا إلى الثقافة العربية القديمة بهذه النسبة الكبيرة فيما نكثر من نشره هذه الأيام من كتب العرب الأقدمين ، هو أشبه بالوباء يصيب نهوضنا الفكرى الذى لم يستقم بعد على قدميه، وربما أحدث هذا الوباء فى عقولنا من الضرر ما قد يستحيل بعد اليوم زوال أثره

والنجاة من شره » (٣٠). إن أكثر الكتب انتشاراً فى هذه الأيام تتناول السحر والجان ، وعذاب القبر ونعيمه وحجاب المرأة ... وما شاكل ذلك من مسائل أقرب إلى الجدب والضياع وتغييب الناس عن قضاياهم ومشكلاتهم الحقيقية . وهذا قد أفسد المناخ الفكرى العام . وشجع على ظهور جماعات الإرهاب والتطرف « الذين يريدون أن يملأوا علينا رفوف المكاتب بالقديم المنشور هم كمن يريدون أن ينسونا أمور عيشنا ويجعلون من المتاحف مضطرب حياتنا » (٣١). إن ذلك ضرب من التآمر على حياة هذه الأمة ماضيها وحاضرها ، مسخ للماضى وحجر على المستقبل ، ماذا يكون مصير الأجيال الجامعية الناشئة حين تتلفت فى عالم الكتب العربية لتقرأ ، فلا تجد على رفوفها إلا هذه الهياكل العظمية التى أخرجناها من قبورها ولففناها بورق أبيض ناصع ، وقلنا هاكم الأزاهر النضرة فاملأوا خياشيمكم بشذاها ؟ مصيرهم محتوم، وهو أن يقبلوا عليها بقدر ما فى وسع شبابنا الجامعى أن يقبل على قراءة ، وما هو إلا أن يظن هؤلاء الشباب أن العلم هو هذا ، وأن الدنيا هى هذه التى طالعوها على صحائف تلك الكتب ... وهكذا سيمضى الغرب فى طريقه وسنمضى ، هو يشتغل بتفتيت الذرة ، ونحن نعبث بتشقيق الشعرة ، هل هذه اللفظة قالها العرب مفتوحة أو مضمومة ؟ هل هذا الحرف فى النص الأصلى فاء أو قاف ؟ سيمضى الغرب فى طريقه وسنمضى : هو يحاول الصعود إلى ذرى السماء ، ونحن نحفر الأجداث لنستخرج منها الرمم » (٣٢).

إن ما يدور الآن على امتداد الوطن العربى والعالم الإسلامى من تطرف وإرهاب هو نتيجة منطقية – فى حياة تفتقر إلى المنطق والعقل – لهذا العبث بتراث هذه الأمة حين يكون الانتقاء للغث من هذا التراث ... إن التطرف الذى نعانى منه هو حصاد مازرعناه فى عقول أبنائنا حين حجبنا عنهم نور العقل وبصيرة الفهم ، وطرحنا بهم فى بحر لجى أمواجه صراعات مذهبية ، كل فريق من أصحاب هذه المذاهب بما لديهم فرحون . إن معني التطرف : « هو أن يأخذ المسلم بطريقة معينة فى الفهم ، أو قل : بمذهب معين ، ثم يعلن أنه هو وحده الصحيح ، وقد أخطأ الآخرون : ولو وقف أمره عند هذا الحد . لما كان عليه غبار : لأن معنى أن يأخذ إنسان بمذهب معين دون سائر المذاهب ، هو أنه قد رأى الصواب فى جانب المذهب الذى اختاره : لكنه ينقلب « متطرفًا » إذا هو أراد أن يحمل الآخرين بالقوة – كائنة ما كانت صورة القوة – على مشاركته فيما اعتقد ... الذى يؤخذ على المتطرف هو إرهابه للآخرين لإرغامهم على قبول ما يدعو إليه هو وزمرته : ففى ذلك الإرهاب جوهر التطرف ... إذا كان اتخاذ الإرهاب وسيلة لإرغام الخصوم ، هو العلامة الحاسمة التى تميز التطرف عمن سواه : كان محالا أن يلجأ إليه

إنسان قوى واثق بنفسه وعقيدته : وإنما يلجأ إليه من به ضعف فى أية صورة من صوره : لماذا ؟ لأن الإنسان إذا أحس فى نفسه ضعفًا . تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى ، وكأى خائف آخر ترى المتطرف هلعًا جزوعًا : يسرع إلى أقرب أداة للهتك بخصمه إذا استطاع قبل أن تتسع أمام ذلك الخصم » [٣٣].

على هذا النحو ينتج غيبة الوعى الكثير من عوامل الضعف والتخلف والتى بدورها تهدد كيان المجتمع وأمنه .

سابعًا : الخلاصة : خلاصة ما ننتهى إليه فى هذا البحث حول « موقف زكى نجيب محمود من التراث » يتمثل فى النتائج الآتية :

١ - إذا كان زكى نجيب محمود قد انحاز فى مرحلة من مراحل حياته الفكرية إلى الغرب بكل ما ينتجه من فكر وثقافة إلا أنه أدرك أن ذلك الموقف فيه كثير من التطرف ، ومن ثم فقد عدل من هذا الموقف وجمع بين ثقافة الغرب وتراثه الذى نبت فى أرضه .

٢ - إن الدعوة إلى إحياء التراث تعنى من وجهة نظره أن يجيئ هذا الإحياء وسيلة إنقاذ مما نحن فيه ، وطريقة حياة جديدة نحياها فى مستقبل قريب أو بعيد ، هو ذلك الوجود الذى تتحول به الثقافة المعنية إلى وجهة نظر حية تدفع صاحبها فى مسالك الحياة اليومية العملية .

٣ - إن إحدى الوسائل الفعالة هى أن أفكر فى مشكلاتى الراهنة على ضوء ما قد رآه الأسلاف إزاء مشكلاتهم التى بينها وبين مشكلاتى شبه .

٤ - إن التعامل مع التراث يجب أن يكون قائمًا على الانتخاب والاختيار والانتقاء لما يصلح للعصر الذى نعيشه .

٥ - إن فى حياة الأسلاف ما يجوز - بل ما يجب - أن يبقى ليبقى الرباط واللغة والمنهج هما أساس ذلك الرباط .

٦ - إن الدعوة إلى إحياء التراث واجبة فى ذاتها ، لكننا فى الوقت نفسه يجب أن تكون على علم بما نعنيه ، والذى ينبغى أن يكون هو ما نعنيه بتلك الدعوة هو :

أولاً : أن يكون كل ذى مجال خاص مسؤولا عن مجاله في هذا التراث .

ثانيًا : أن تختلف الصلة بين جانب الشعر والأدب والفن من جهة وجانب العلوم من جهة أخرى .

٧ - إن مفتاح فهم التراث هو الطبيعة الصحراوية التى منحت هذه الأمة خصائص تتميز بها عن غيرها . فالرؤية الصحراوية مدارها الوصول إلى حق ثابت يدول على الدهر ، حيث أن « المطلق » و « اللانهائى » يشكلان قاعدة الانطلاق فى ثقافتنا العربية .

٨ - إن غيبة الوعى بالتراث نتج عنها الانسياق وراء « اللامعقول » وقضت علينا بالتخلف وأثمرت التطرف والإرهاب .

٩ - إن التراث الذى يجب أن نقف عنده ونتشبث به هو الذى يدفعنا إلى محاكاة الأوائل فى الاتجاه فى الموقف فى النظرة ، لا فى تفصيلات ما يقع عليه البصر .

١٠ - ضرورة الوعى بالظرف الموضوعى الزمانى والمكانى الذى يحكم طبيعة الفكر العربى.

هذه رؤية واضحة تمام الوضوح ، محددة المعالم ، وموقفًا ثابتًا يسعى إلى التنوير والتجديد ويسعى لصياغة حياتنا الفكرية على أساس من التلاحم بين الماضى والحاضر .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : قصة نفس مواضع متفرقة .
٢ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٩ .
٣ - المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
٤ - المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
٥ - المصدر نفسه ، ص ٧٧ - ٧٩ .
٦ - المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
٧ - المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
٨ - المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .
٩ - زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ٨٣ ، ٨٤ .
١٠ - المصدر نفسه ، ص ٨٥ .
١١ - المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
١٢ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ١٧ .
١٣ - المصدر نفسه ، ص ١٨ .
١٤ - المصدر نفسه ، ص ١٩ .
١٥ - المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
١٦ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .
١٧ - المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .
١٨ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٢٩٨ .
١٩ - المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ .
٢٠ - المصدر نفسه ، ص ٣٠٢ .
٢١ - المصدر نفسه ، ص ٣٠٣ .
٢٢ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٤٥ .
٢٣ - المصدر نفسه ، ص ٤٣ .
٢٤ - المصدر السابق ، ص ٤٤ .
٢٥ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٩٢ .
٢٦ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٨ .
٢٧ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٩٣ .
٢٨ - زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ٧٦ .
٢٩ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٩٥ .
٣٠ - زكى نجيب محمود : الكوميديا الأرضية ، ص ١٩٨ .
٣١ - المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .
٣٢ - المصدر نفسه ، ص ٢٠٤
٣٣ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٢٦٣ - ٢٦٦ .

الفصل الثامن

ثورة الفكر

إن حتمية المواجهة المفروضة على مجتمعنا العربى بحكم الظروف التى نعيشها على ساحة الفكر العام .. والمناخ التراجعى الذى يحاول أن يأتى على كل منجزات الحضارة العربية عبر عصورها المختلفة يولد التزامًا لدى كل المثقفين العرب بإنجاز ما تقاعسوا عن إنجازه عبر نصف قرن من الزمان على الأقل من تحديد ملامح المجتمع العربى المعاصر وسط معطيات الفكر الإنسانى المعاصر .

ومما لاشك فيه أن نقطة الانطلاق هى الكشف عن الجوانب الإيجابية التى عاشت مخاضًا متعسراً وسط ظروف بالغة الصعوبة سيطرت على حركة الفكر فيها روح التقليد والتعصب للقديم أيًا كانت معطياته بغض النظر عن الظروف التى نشأ فيها .

ونعتقد من جانبنا أن منجزات الدكتور زكى نجيب محمود الفكرية تمثل علامة بارزة فى هذا المخاض الذى ولد رغم أنف المناخ العام السائد فى تلك الفترة على الساحة العربية لكى يشعل شموع المعرفة ويساهم فى توهج العقل العربى المعاصر مما يعد بكل المقاييس ثورة فكرية نحن فى أشد الحاجة إليها فى ظروفنا المعاصرة . وهذا ما سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث ومن خلال طرح القضايا الآتية :

أولا : العـــقل والمنهج : لقد بات من الشائع أن المفكر ابن بيئته وعصره أو هو نتاج التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية لعصره . وقد يكون ذلك صحيحًا بقدر ما من الصحة إلا أننى أعتقد أن المفكر هو ذلك الإنسان القادر على استيعاب ثقافة العصر وهضمها ثم الشك فيها والثورة عليها فيقدم فكراً جديداً يفسر من خلاله الواقع والوقائع فى جدلية فكرية نهضوية تساهم فى بناء المستقبل الحضارى للإنسانية . وهذا يعنى الثورة على الفكر السائد والقواعد الجامدة التى تمثل السلطة الضاغطة فى تيار الفكر والثقافة.

إنها ثورة الفكر : « فالثورة هى أن يتغير الأساس ، أن يتغير النمط أو المنوال تغيراً يتبعه بالطبع أن يتغير المحصول الناتج ، وأن تتغير الأوضاع والقوانين ، بما يتناسب مع

الأساس الجديد ، أو النمط الجديد ، والمنوال الجديد .. ذلك هو طريق الثورة فى كل ميادين الحياة : إحلال نمط جديد محل نمط قديم »[1] إن هذه القدرة هى التى تحدد ملامح المفكر الجاد الذى يعطى لأفكاره القدرة على النفاذ وسط ظلام التقليد وأنماط التفكير السائد والمستند إلى الموروث بغض النظر عن قدرة هذا الموروث على أن يتنفس روح العصر .

وإذا كانت حياة الأمم والشعوب تقاس بقدر ما تملك من القدرة على التجاوز والعبور إلى آفاق جديدة متخطية حدود العصر متطلعة إلى ميلاد عصر جديد . فإن الأفكار المعبرة عن روح هذه الأمة المحددة لملامح الشعب إذ « ليس العصر من العصور عدداً من السنين يكبر حيناً ليمتد بضعة قرون ، ويصغر حيناً ليكفيه قرناً واحداً أو بعض قرن ، وإنما « العصر » المعين هو « فكرة » أساسية تسود الحياة ، وتصبح محوراً تدور حوله مسالك الناس ومناشطهم، حتى إذا ما تطورت تلك المسالك والمناشط ، بحيث لم تعد « فكرة » العصر تكفيها ينبوعًا تنبثق منه المبادئ والقواعد ومواصفات الحياة العملية ، أخذت « فكرة » جديدة فى الظهور والانتشار والرسوخ ، حتي تصبح بدورها محوراً تدور حوله رحى الحياة ، وعندئذ ينظر الناس فإذا هم فى عصر جديد ؟ »[2] ومن ثم فإن مهمة المفكر توليد الأفكار وتنشيط العقول وترسيم خطوات المنهج الدقيق حتى يصنع لعصره جسراً يعبر به من القديم المألوف السائد إلى المعاصر الجديد الثائر على المألوف .

إن ذلك كله يعتمد على الدقة المنهجية وتوهج العقل « إذ العقل - آخر الأمر - هو التخطيط المدروس ، ولا يكون للتخطيط المدروس معنى ، إلا للواقع كما هو قائم ، ثم يجيئ ذلك التخطيط المدروس (الذى هو « عقل ») فيطوع هذا الواقع الذى رسمته لنا البحوث الإحصائية تطويعًا يحقق تلك الأهداف التى قصدنا بادئ الأمر إلى تحقيقها » [3].

إن العلاقة بين العقل والمنهج أقرب ما تكون إلى العلاقة بين الرأس والجسد ، والأهداف هى تلك الطموحات التى يسعى الإنسان إلى تحقيقها عبر قنوات من السياسات والسلوكيات المرئية . فإذا سأل سائل : ما العقل ؟ أخذته من يده « إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف ، وكائنًا ما كان الطريق - وقلت له : هذا الذى تراه من محاولة للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة التى جاءت كلمة « عقل » لتضمها جميعًا فى حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومتنوعة بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالى فإن المحاولات لتحقيقها تختلف باختلاف تلك الأهداف ، فالذى هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة

المفتاح ، لا تجيئ محاولته شبيهة بمحاولة الذى هدفه أن ينسج من القطن قماشًا ، أو شبيهة بمحاولة الذى هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطى كلا ما يستحقه منها ، لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وبهذا نفهم « العقل » من زاوية السلوك المرئى المشهود وبهذا أيضًا نفهم الصلة الوثيقة بين « الفكر » و « العقل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد فى عمل ، وليس عملا موفقًا مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة » (٤). إن التزاوج بين العقل والمنهج هو فى ذات الوقت شكل من أشكال المصاهرة بين النظر والعمل وهما طريق الفيلسوف إلى دفع المجتمع نحو التقدم . ولعل ذلك أول ما يدفع الفيلسوف إلى مراجعة أفكاره وإعادة فحصها والشك فى محتواها من حين لآخر ، وهذا بالضبط ما فعله مفكرنا زكى نجيب محمود. إذ يقول : « ثم مضيت أنبش فى أوراقى القديمة ، فوقعت عينى على هذه الفقرة من مقالة كتبت قبل اليومية السالف ذكرها ، بنحو عشر أعوام ، وهى فقرة أقول فيها : « إننى فى ساعات حلمى ، أحلم لبلادى باليوم الذى أتمناه لها ، فإنما أصورها لنفسى وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون (والإشارة هنا إلى شعوب أوروبا) وارتدينا من الشياب ما يرتدون ، وأكلنا كما يأكلون ، لنفكر كما يفكرون ، وننظر إلى الدنيا بمثل ما ينظرون » ، ومضيت مرة أخرى ، أقلب أوراقى التى ملأت أركان الخزائن حتى لم يعد بها متسع لورقة أخرى تضاف : مضيت أقلب أوراقى تلك أقرأ سطراً هنا ، وفقرة هناك ، وصفحة كاملة حينًا بعد حين ، لكنى هذه المرة أخذت طريقى مع الأيام متجهًا بها من ماض إلى حاضر ، فإذا ببوادر القلق تأخذ فى الظهور ، وإذا بالحيرة تزداد حدة ، وبالتساؤل يعلو صوتًا ليقول : وماذا تكون قد صنعت يا أخانا ، إذا أنت اكتفيت بأن تسلك نفسك أوربيًا مع الأوربيين ؟ ماذا تكون إضافتك للدنيا إذا ما جعلت من نفسك واحداً يضاف إلى كذا مليونًا من أهل أوروبا ؟. نعم، رأيت فى أوراقى شكوكًا تتقد جمرتها بين الأسطر كلما أقتربت مع تلك الأوراق من يومى هذا ، ووجدتنى فى موضع ما أتجه إلى نفسى بلائمة كأنى أعاتبها فأقول : أتكونين يا نفسى فى أمسك على رأى ، ثم تصبحين فى يومك على رأى آخر ؟ ألم تريدى بالأمس ألا تختلط مصريتك بشيئ من عروبة ؟ ولكنى وجدت تلك النفس المتشككة يسارع إلى الجواب لنفسها فتقول : وماذا فى أن أزداد تفكيراً فأتغير ؟ إن إيمان المرء ليزداد بفكرته إذا ما جاءت بعد شك فاحص متعمق ، لقد قيل للشاعر الأمريكى العظيم « وتمان » وكان قد ناقض نفسه : لقد نقضت نفسك فى الرأى ، وقلت بالأمس ما نسخته اليوم ، فأجاب : نعم إننى أنقض برأى اليوم رأى الأمس ، فماذا فى ذلك ؟ .

ومع ذلك فلا أظننى فى وقفتى الجديدة قد نقضت وقفتى الأولى ، لأننى فى الحقيقة لم أنسخها ، بل أضفت إليها ، فبعد أن كنت مخموراً بشئ اسمه ثقافة الغرب ، جاءت صفحتى الجديدة لتقول : ثقافة الغرب مصقولة مع أصول الثقافة العربية ، لقد تمنيت لأمتى فيما سبق أن تكون قطعة من الغرب ، لكننى اليوم أريد لها أن تكون أمتى هى أمتى » (٥). إن هـذا النص بالرغم من طوله . إلا أنه يؤكد على أن المفكر تضطرم فى نفسه ثورة الشك ... الشك الباحث عن اليقين ولا يقف شك المفكر عند حدود الموروث أو السائد المألوف بل الشك فى أفكار سبق وأن قال بها عن قناعة وهذا من أهم خصائص الموقف الفلسفى فالفلسفة هى الحرية أى أنها « معرفة حرة لا معرفة نافعة » ، ففعل التفلسف يتجاوز عالم كل يوم والفلسفة هى الدراسة النقدية التأملية . وهذا لا يتم إلا ببصيرة عقلية نافذة ومنهج واضح المعالم محدد الخطوات .

إن زكى نجيب محمود بهذا الموقف الشاك الذى يخلق القلق والحيرة ، إنما يعبر عن المنحى العقلى الذى تبنى الدعوة إليه فى صرامة وقوة منذ بداية حياته مع عالم الفكر والفلسفة ومع إطلالة عصر جديد من الثورة فى مصر ، على كل الأوضاع السائدة . وقد أرخ لهذه المرحلة من حياته بقوله : « كانت الخمسينات فى حياتي الثقافية ، معركة متصلة حامية اللهب ، أدفع فيها عن ضرورة التزام الإنسان فى حياته العلمية بمنطق العقل ، فى صرامة لاتجد فيها العاطفة ثغرة لها ، تسلل منها ، فتضعف ذلك المنطق العقلى بميولها وأهوائها ، ولم يكن ذلك تهويناً من شأن العواطف الإنسانية ، وأهميتها البالغة فى حياة الإنسان ، لكن لكل شئ مجاله ، فإذا كنا لا نطالب الفنان أو الأديب ، بالتزام المنطق العلمى ، فى إبداعه الأدبى والفنى ، فكذلك لا ينبغى لنا ، أن نطالب الباحث العلمى بأن يقحم شيئًا من وجدانه فى مجاله العقلى » (٦). إن الفصل بين مجال الوجدان ومجال العقل ضرورة منهجية تفرض نفسها للوصول إلى الإبداع سواء فى مجال الأدب والفن أو فى مجال العلم . إذ الخلط بين المجالين عبث لا ينتج إلا خلايا ميتة لا تقوى على الحركة فى عصر تميزت فيه الأشياء « الجانب العقلى جانب عام مشترك بين الناس ، والجانب الوجدانى فردى خالص ، ففى الجانب العقلى إذا ما تبينت شواهد الصدق وجب على السامع أن يذعن ، إذ لا مفر له من برهان يقيمه منطق العقل، أئذا قيل لأحد أن الثمانية أكبر من الخمسة ، والخمسة أكبر من الثلاثة . إذن تكون الثمانية أكبر من الثلاثة ، استطاع السامع أن ينكر صدق القول ؟ لكن ما هكذا الشأن إذا قيل له : إن

غروب الشمس يبعث على كآبة النفس وانقباضها ، لأن السامع فى هذه الحالة قد تكون هذه حاله إزاء الغروب وقد لا تكون »[٧]. إن ميزان العقل حاسم فى ضبط الأحكام بينما الوجدان لاوزن لأحكامه إلا على مقتضى المزاج الشخصى . إن العقل « هو السلوك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كيانًا مجسداً »[٨] . إن قابلية التحقيق هى أخص خصائص العقل ، وعلى العكس من ذلك تمامًا حال الوجدان الذى يظل نتاجه مجرد رؤية ذاتية تختلف من مبدع إلى آخر.

وتأكيداً على النزعة العقلية عند زكي نجيب محمود نجده يحدد الصفات الأساسية التى يتكون منها ما نسميه « بالنضج العقلى » على النحو التالى :

١ - قدرة الإنسان على إدراك « الواقع » إدراكًا يمكنه من إقامة أحكامه على أساسه .

٢ - القدرة على استخلاص المعانى « المجردة » من ذلك الواقع الذى عرفناه ، فمن الواضح أن « الواقع » لا يكون إلا فى أشياء مجسمة أو مشخصة أو محددة فيجسده فى مكان ، أو حادثة فى لحظة معينة من زمان أو أن يجتمع لها حدودية المكان والزمان معًا ، هكذا يكون « الواقع » بمحدوديته ، وإذا كان الناضج ذا قدرة عقلية أقوى ، استخلص مما قد صادفه من واقع أفكاراً نظرية كما يستخلص العلماء - مثلا - قوانين العلم لظاهرة من ظواهر الطبيعة شهدوها وحللوها وربما كذلك أجروا عليها تجارب معملية إذا كانت مما يخضع لمثل تلك التجارب وكثيرة جداً هى الأفكار المجردة التى يستخلصها الإنسان من واقع الكائنات ، والمعاملات ، وماذا تكون الأفكار المحورية التى نقيمها فى حياتنا كالمشاعل من أمثال حرية - ديمقراطية - عدالة - الخ إذا لم تكن مجردات استخلصناها من خبرة الحياة .

٣ - تقدير النسب الصحيحة بين الأشياء من حيث كمياتها وقيمتها بالقياس ، إلى غيرها حتى لا يصغر الكبير فى أعيننا ولا يكبر الصغير .

٤ - القدرة على تحليل الأفكار ، وخصوصًا ما هو مؤثر وفعال منها فى حياة الإنسان تحليلا لا يراد به فقط أن يكون الإنسان على علم تفصيلى بمعنى الفكرة المعينة التى يستخدمها نبراسًا لحياته ودستوراً يسلك على أساسه بل يراد بها كذلك ألا تقع فى ذلك الخطأ الخطير الذى يميل بصاحبه إلى الحكم على موقف معين بأحد ضدين فإما هو ذلك الضد منهما وإما هو الضد الآخر ، متجاهلا درجات الطيف التى تملأ الفجوة بين الضدين ، فلا وسط عند أصحاب هذا التفكير « المتطرف » أى التفكير الذى لا يرى إلا أن يكون الأمر إما على هذا

الطرف من التضاد وإما على ذلك الطرف ، أقول أنه لا وسط عند هؤلاء بين جمال وقبح ، بين صواب وخطأ بين كريم وبخيل بين عالم وجاهل بين صديق وعدو ، بين غنى وفقير ... وهكذا فى حين أن كل هذه الأضداد تمثل الأطراف القصوى التى قد لا تكون لها وجود فى الواقع ، لأنها أقرب إلى المثل العليا ، التى يسار إليها ولكن لا يوصل لها ، وكل ما فى مستطاع البشر هو أن يتجه فى سيره نحو الأمثل عن الطرفين ، وعلى أساس هذه التدرجات الوسطى يكون الحكم العقلى الناضج [٩]. إن نضوج العقل على هذا النحو يعنى أول ما يعنى الالتزام بالمنهج .

ثانيًا : رؤية فلسفية : إن الموقف الفلسفى عند زكى نجيب محمود موقف عقلانى يرفض «الميتافيزيقا التأملية » بينما يقر " الميتافيزيقا النقدية " وذلك أن " الميتافيزيقا التأملية"تستخدم عبارات - بحكم طبيعة الموضوع - تشمل دائمًا على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها ، فإذا قلنا عن أنواع الجملة أنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتمًا ، إو باطلة حتمًا أو أنها مما يحتمل الصدق والكذب ، وجدنا الجملة الميتافيزيقية التأملية بغير معنى[١٠] ويترتب على هذا الموقف من الميتافيزيقا أن تتحدد مهمة الفلسفة من وجهة نظره «فالمهمة الأساسية للفلسفة هى أن تتناول أمثال هذه الفكرات التى نستعملها كل يوم فى الحياة الجارية وفى العلوم ، نتناولها بالتحليل الذى يحدد معانيها تحديداً دقيقًا ، وأنها لمهمة خطيرة، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شئ كائنًا ما كان ، هى ولا شك خطوة إلى أمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به ، وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ... الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التى يستخدمها العلماء والتى يقولها الناس فى حياتهم اليومية ، فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خبراً جديداً عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر ، هم العلماء ، كل فى علمه الذى اختص به ، فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة ، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك ، وهكذا ... بل مهمة الفيلسوف هى أن يحلل ويوضح المعانى حتى لقد عرفت « سوزان لانجر » الفلسفة بأنها « علم المعنى »[١١] أن تلك الرؤية الفلسفية هى التى أثمرت « نحو فلسفة علمية » الذى حدد فيها زكى نجيب محمود مذهبه الفلسفى قائلا : « ليست الفلسفة العلمية التى ندعو إليها وليدة اليوم ، فقد تناوب التفكير الفلسفى على مدى التاريخ ضربان من الفلاسفة يختلفان من حيث الدوافع التى حفزتهم إلى

التفلسف ، فهناك الفلاسفة الذين استهدفوا غايات دينية أو خلقية ، مثل « أفلاطون » و«سبينوزا » و « هيجل » ، وهنالك إلى جانب هؤلاء فلاسفة كان التفكير العلمي رائدهم ، مهما اختلفوا في النتائج التي انتهوا إليها ، مثل « ليبنتز » و « لوك » و « هيوم » وإلى جانب أولئك وهؤلاء فريق ثالث اتخذ طريقًا وسطًا ، مثل « أرسطو » و « ديكارت » و «باركلي » و « كانت » ، وفي اعتقادي أن الدوافع الأخلاقية والدينية - على الرغم مما قد انتجته من نسقات فلسفية تتسم بعظمة الخيال - إلا أنها كانت على وجه الجملة عائقًا في سبيل التقدم الفلسفي ... مذهبنا هو أن يكون العلم - لا الأخلاق والدين - مصدر الوحي للفلسفة ، وليس في هذا انتقاص لما يمكن أن توحي به الأخلاق أو يوحي به الدين من ضروب الفكر ، ولكن هذا كله شئ والفلسفة بالمعنى الذي نريده لها شئ آخر »[١٢]. إننا هنا بإزاء موقف واضح تمام الوضوح يستوعب حركة العصر ويساير منطق التجديد والحيوية ، ينحاز إلى العلم ، وطريق ذلك « المنطق الوضعي » الذي يعبر عن تلك الرؤية الفلسفية أصدق تعبير إذ يقول في مقدمة الطبعة الأولى : « أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ولا على الناس شيئًا ، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل ، بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه . فإن كل نتاج العاطفة من فن وأدب وما إليهما ، قد صاحب المدنية الإنسانية في كل أدوارها ، فلأنه علامة تدل على وجودها ، أكثر منه عاملا من عوامل إيجادها . ولما كان المذهب الوضعي بصفة عامة - والوضعي المنطقي الجديد بصفة خاصة - هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة في معاملهم ، فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها - لنفسي - ما تقتضيني مبادئ المذهب أن أمحوه »[١٣].

إن الأداة الفلسفية الوحيدة التي يتمسك بها مفكرنا « المنطق الوضعي » وذلك أمر يتسق مع طبيعة العصر وظروف المرحلة التي شكلت المنطلقات الفكرية عند صاحبنا .. فلم يبق من الفلسفة إلا تحليل الأفكار وتحديد المعاني حتى تستطيع أن تجاري العلم في منهجه وموضوعه.

« إن الفلسفة لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئًا غير التحليل المنطقي لما يقوله سواها ، إنها لا تتكلم بذاتها ، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم ، ثم تتقدم هي لتحليل هذا الذي نطق به غيرها في تصويره للعالم ، كي تستوثق بأن الكلام الذي قيل قد كان كلامًا له معنى ، وليس من شأنها بعد ذلك أن تقول إن كان الكلام الذي قيل ، والذي وجدته كلامًا ذا معنى ، ليس من شأنها أن تقول إن كان ذلك الكلام صادق التصوير لحقائق

العالم أو غير صادق ، لأن مراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعى من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات المشاهدة والتجربة ... الفلسفة طريقة فى البحث بغير موضوع ، فليست غايتها أن تبحث « مسائل » لتصل فيها إلى « نتائج » لأنه ليس هناك « مسائل فلسفية » ولا ينبغى أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى « نتائج » عن حقائق الكون ، كل مسألة فى الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء ، إذ هى والله أضحوكة الأضاحيك أن يجلس المتفلسف على كرسيه فى برجه معزولاً عن العالم ، حتى إذا ما سئل ؟ ماذا تصنع هاهنا فى عزلتك هذه ؟ أجاب : أريد الوصول إلى حقيقة العالم »[١٤] . قد يتصور البعض أن فى هذه الرؤية تقليص لدور الفلسفة ولكن الأمر بخلاف ذلك . إنه تحديد لدور الفلسفة ، وفصل بين موضوع الفلسفة وموضوع العلم ، وفى ذات الوقت جعل الفلسفة مقدمة لكل علم ، بل وأيضًا تكشف عن مصطلحات العلم بتحليل المعانى والأفكار .

« وهل كان يمكن للعلم أن يبلغ ما قد بلغه من السيطرة على عقول الناس ، وعلى حياتهم العملية فى عصرنا هذا ، دون أن يكون لذلك صداه فى الفلسفة وأهدافها ؟ أن تاريخ الفكر فى كل مراحله ، لم يشهد عصراً رفضت فيه الفلسفة أن تتابع الحركة الفكرية السائدة فى عصرها ، ولست أدرى من ذا الذى كذب الأكذوبة الكبرى عن الفلسفة ، فقال عنها أنها تعزل نفسها فى أبراج من العاج ، فلا تصطخب مع تيار الحركة الفكرية فى شتى ميادينها ؟ متى كان ذلك ، وعند من من الفلاسفة ؟ هل كان « سقراط » وهو يجول فى طرقات أثينا ، يناقش الناس فى أمور حياتهم الخلقية ، معتزلا فى برج من العاج ؟ هل ترك فلاسفة العصر الوسيط فى الشرق الإسلامى أو فى الغرب المسيحى ، سائر الناس فى واد ، وذهبوا هم فى واد آخر ؟ ألم يجولوا مع الناس فى الميدان الأساسى الام الذى كان يشغلهم ، وهو ميدان العقيدة الدينية وتحليلها وتأييدها ؟ هل ترك « كانط » علماء عصره يبحثون فى الرياضة وفى الطبيعة ، وحبس نفسه دونهم فى برج عاجى ، يتكلم فيما لم يكونوا مشتغلين به ؟ أو أنه كان يحلل قوانين الرياضة وقوانين الطبيعة التى كان يأخذ بها علماء عصره ؟ »[١٥] .

هذا هو شأن الفلسفة فى كل عصر تتلقى تلك القضايا التى تسيطر على أذهان الناس وتشغل تفكيرهم فتقوم بالوصف والتحليل والتأويل واستنباط المبادئ بما يساهم فى تفسير الظواهر الإنسانية وفهم القوانين الطبيعية وتحديد المسلمات الرياضية إلى غير ذلك من مظاهر حركة الفكر . فماذا نريد للفسلفة فى عصرنا ، يقول زكى نجيب محمود : « أردنا للفلسفة أن

يكون لها دورها فى عصرنا ، أردنا لها أن تجلس مع سائر رجال العلم على مائدة واحدة ، وأن تسكن معهم فى بيت واحد ، فلئن كان علماء عصرنا فى شغل شاغل عن الطبيعة الذرية ، التى غيرت من وجهة النظر إلى قوانين الطبيعة ، فجعلتها احتمالاً لا يقينًا ، وجعلتها إحصاء لما يقع بالفعل ، لا إملاء لما ينبغى أن يقع ، فلابد للفلسفة كذلك أن تشغل نفسها بهذا الاحتمال فى صدق القوانين العلمية ، ما معناه ؟ وبهذا الإحصاء الذى تبنى عليه المعرفة العلمية ، ما سنده من منطق العقل ؟ ..

إن الفيلسوف الذى ينفض يديه من تيارات عصره ، إنما هو متمرد ، لا يفيد أحداً بعصيانه، وتيار العصر هو بغير شك - وفى أهم جانب من جوانبه - تيار العلوم الطبيعية التجريبية ، أو ما يتصل بتلك العلوم من قريب أو بعيد ، فكيف تغير الفلسفة التقليدية من نفسها ، بحيث تتجاوب مع عصرها ؟ » (١٦).

إن عجز الفلسفة عن هذا التجاوب يعنى الحكم عليها بالإعدام .. فالناس اليوم غير قادرين ولا راغبين فى الرغى والطحن فى الهواء ، فتيار العصر أشبه بالماء المتدفق من شلالات شاهقة الارتفاع لا يولد إلا تياراً كهربائيًا يصعق الواقفين فى طريقه فلا يبقى لهم أثر، وهذا لا يعنى أن نطرح الماضى بأفكاره ونتاجه ونلقى به وراء ظهورنا ، إن صاحب النظرة الجديدة المعاصرة عليه أن يقرأ الأفكار العظيمة قراءة جديدة ، ليفيد من عظمتها وعمقها واتساع أفقها ، دون أن يتنازل عن وجهة النظر الجديدة ومنطقها وأسسها ، علينا أن نجمع بين الماضى والحاضر والمستقبل فى ثلاثية لا تنفصل . « والفكر فى كل عصر هو الذى يبرز الجذور العميقة الدفينة فى الجو الثقافى السائد ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذ لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة فى أوجه النشاط السلوكى الظاهر ؟ وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلا على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون مبثوثة مندسة فى سلوك الناس، حتى إذا ما جاء المفكر الذى يحلل هذا السلوك تحليلا يغوص به وراء السطح الظاهر البادى إلى حيث الجذور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تتعدد بل لابد أن تتعدد أوجه النشاط الظاهر ، فعندئذ تتعدد المبادئ الأولى التى يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تتعدد الاتجاهات الفلسفية فى العصر الواحد ، وأن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله » (١٧).

إن الحاجة ماسة إلى تكامل المعرفة وهذا لا يتم إلا بالبحث فى الجذور سواء علاقة الجذور بالتربة الفكرية التى نبتت فيها لتثمر ثماراً جديدة فى كل حين بإرادة الفكر أو البحث عن

المبادئ الأولية والكلية التى يمكن تطويرها عن طريق تحديد المعنى وتحليل المبدأ . ثم أننا نملك فى ذات الوقت أن نحقق تكامل المعرفة بالبحث فى العلاقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية بحيث تتداخل علوم الطبيعة مع علوم الإنسان فى تشكيل الوحدة الإنسانية .

« إن العلوم الطبيعية إذا درست من حيث هى دراسة للبيئة التى يعيش فيها الإنسان ، فعندئذ سيدخل الإنسان بكله ومجموعة فى الصورة ، ولا تكون البحوث العلمية مجردة فى الهواء ، معزولة عن حياة الإنسان الفعلية . وأحسب أن الصيحة التى تدعو العلماء بقوة إلى أن يجعلوا علمهم فى خدمة الإنسان ، هى صيحة ترد للعلوم إنسانيتها التى أشفق المشفقون من ضياعها . وأننا لندخل فى مبحث طويل ، إذا طفقنا نعدد الجوانب الإنسانية التى يمكن لعلماء الطبيعة أن يحققوها ، فضلا عن أنهم يهيئون « للإنسان » بيئة أصلح لعيشه ، فهم فى كل جهد يبذلونه إنما يستهدفون قيمة من القيم الإنسانية العليا ، ألا وهى قيمة « الحق » إذا يكشفون عن حقيقة العالم وأسراره . العلوم الإنسانية علوم ، والعلوم الطبيعية علوم ، هذه تدرس البيئة ، وتلك تدرس موضع الإنسان من تلك البيئة مكانًا وزمانًا ، فهل نعيش لنرى يومًا يفيق الإنسان إلى وحدته مع بيئته فتدخل المجموعتان من العلوم فى جهد بشرى واحد »(١٨). إن الفلسفة هى القادرة على تحقيق الوحدة بشرط التخلى عن الميتافيزيقا التأملية وهذا ما يؤكده زكى نجيب محمود فى قوله : « فماذا تكون الفلسفة التى تصب اهتمامها على النشاط العلمى لترده إلى جذوره الأولى ؟ إنها هى الفلسفة بفروعها الكثيرة – التى اتخذت من « المعرفة العلمية » موضوعًا لدراستها ، بمعنى أنها هى الفلسفة التى تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها » (١٩). إن هذه الرؤية تؤكد على ضرورة أن تعيش الفلسفة روح العصر وتبتعد عن الفلسفة التقليدية وذلك يتم بعدة وسائل هى :

١ – أن تترك الفلسفة العلوم لأصحابها ، فلا يجوز للفيلسوف اليوم أن يناقش العالم فى علمه .

٢ – أن تضطلع الفلسفة بتحليل الأسس التى تقوم عليها العلوم ، أى يقوم الفيلسوف بوضع فلسفة تفلسف العلم .

٣ – الوقوف طويلا عند الألفاظ الهامة التى تكون أركانًا أساسية فى التفكير العلمى ، لتتناول تلك الألفاظ بالتحليل الذى يحدد معانيها ، والذى يتعقبها إلى أصولها .

٤ – الدقة المنهجية لا فى الميدان الفلسفى الخاص فحسب ، بل فى ميادين التفكير الأخرى.

إن الرؤية الفلسفية التى عرضنا لها ، إنما هى دعوة للتغير الذى هو فى النهاية الهدف من ثورة الفكر .

ثالثًا : إرادة التغيير : لكل عصر متطلبات تقتضى قراءة جديدة للفكر يتولد عنها « فكرة العصر » إذ أنه لكل عصر « فكرة » تميزه وتلك هى البداية التى يعقبها « التغيير » فالفكرة تطرح التساؤل الذى بدوره يفتح باب الحوار « أليست هذه هى طبيعة العملية الفكرية كلما وقعت لإنسان ؟ ماذا تكون « الفكرة » - أية فكرة وكل فكرة بلا استثناء - إن لم يكن عند صاحبها جوابًا عن سؤال دارت به نفسه وإن لم ينحدر بين شفتيه لفظًا مسموعًا ؟ كل فكرة هى جواب عن سؤال فقد كان موضوع ما غامضًا عند السؤال ، وأصبح واضحًا بدرجة ما عند الجـــواب ؟ [٢٠] ويظل التفلسف الذى يستهدف التغيير سؤالا أخلد من أية محاولة للإجابة عليه. وإذا كانت مهمة الفلسفة هى تحديد المعنى وتحليل اللفظ . فماذا نعنى بإرادة التغيير ؟ يقول زكى نجيب محمود : « ماذا نعنى بالإرادة ؟ إننى لا أنوى أن أسوح بالقارئ فى متاهات المذاهب المختلفة ، وأوثر أن أعرض من وجهة النظر التى أرانى أميل إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التى كان أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى» لكل قوة منها كيان مستقل قائم بذاته ، فهذا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » ، وتلك « إرادة » كأنما هى جمهرة من الأشباح ازدحمت فى جوف الإنسان ، لكل شبح منها عمله الذى يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدى خلالها ذلك العمل ، فهو مايزال هناك مستريحًا أو معطلا ، ينتظر اللحظة التى ينشط فيها لأداء عمله ، كلا ، كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحًا قائمة بذواتها داخل الإنسان ، وتؤدى عملها حينا ولا تؤديه حينًا آخر ، إذ أننى ممن يأخذون فى فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التى تترجم أمثال هذه التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة ... الخ) ، إلى نوع السلوك الذى يسلكه البدن فى مواقف الحياة المنظورة المشهودة ، وبهذا يكون « العقل » نمطًا معينًا من السلوك يسلكه الإنسان فى مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة » نمطًا معينًا آخر من السلوك»[٢١] . فالإرادة سلوك يدفع صاحبه إلى الإصرار على بلوغ الهدف مهما كانت الصعاب أنها ، التحدى » ذاته ، ولذلك يرى صاحبنا أن الإرادة هى الأمانة التى حملها الإنسان حيث يقول : « ماذا تكون » الأمانة ، التى عرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان ؟ [٢٢]... لابد أن تكون شيئًا مما يميز الإنسان من سائر أجزاء الكون فى أرض أو سماء ، وأول مايراه إلى الخاطر من هذه المميزات

التى يجوز أن يقال عنها : إنها أمانة وكانت إلى الإنسان فحملها ، الإرادة الحرة التى إن يكن صاحبها معرضًا للخطأ فيما يختار وما يدع ، فهو كذلك قادر على اختيار الصواب ، بل هو قادر على أن يبتدع هذا الصواب ابتداعًا ، وعليه تقع التبعة فى حالة الخطأ ، وإليه يتجه الثواب فى حالة الصواب »[٢٣] فالإرادة أيضًا « اختيار » و « قصد » و « اتجاه » و « موقف » يتحمل صاحبه مشقة « فإذا سألتنى ما « الإرادة »؟ أخذتك من يدك إلى إنسان استهدف هدفًا ، فلما سار إلى تحقيقة صادفته فى الطريق معوقات ، فراح يزيلهاليستأنف السير ، إنه لا انفصال بين « الإرادة » ، و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان أن له « إرادة » لكنها لا تجد العمل الذى تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول أنه يأكل ولا طعام ، أو يشرب بلا ماء ! الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أمنت ، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف ، إنك فى العمل الإرادى أنت الآمر وأنت المأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن لجعل منك آمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبين أحدهما فى الداخل وهو ما يسمى بالإرادة والآخر فى الخارج وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها »[٢٤] وعلى هذا النحو نستطيع أن نحدد سمات الإرادة وهى :

١ - الإرادة سلوك فلا تكون إرادة بلا عمل .

٢ - الإرردادة اختيار .

٣ - الإرادة مسئولية .

٤ - الإرادة مشقة وتحدى للصعوبات .

٥ - الإرادة حرية .

وعلى هذا النحو تصبح الإرادة قيمة إنسانية بشرط أن تكون حرة بمعنى أن تكون نابعة من الذات . « إن الأولوية الأولى فى القيم الإنسانية ، إنما تكون لحرية الفرد فكراً ونشاطًا ، مع ما يراعى فى هذه الحرية الفردية من عدم العدوان على حريات الآخرين »[٢٥].

وهنا يبدو معنى الإرادة أكثر وضوحًا « الإرادة » أنها حالة ينشط بها الإنسان ليخرج رغبة أحسها فى باطنه ، إلى صورة فعل يحقق وجودها أو على الأقل يحاول ذلك . وراقب نفسك عن كثب ولنفرض أنك أحسست بالظمأ ورغبت فى شربة ماء فسوف نراك وقد تحرك بدنك

قيامًا سيراً وحركة تنتهى بتحقيق ما أردت تحقيقه ، إن هذه السلسلة كلها من أول حلقة فيها إلى آخر حلقة هى إرادة واحدة وفعلها ، ولو حدث أن اعترض سيرها ما يحبطها ، فتجهض قبل أن تكمل حلقاتها ، كنا أمام حالة تعطلت فيها الإرادة فلم يكتمل تكوينها وامتنع ظهورها ، وعندما يقول الله سبحانه وتعالى إنه « فعال لما يريد » فهو جل وعلا ينبهنا إلى الفرق بين إرادته المطلقة وإرادة الإنسان المقيدة بظروف تنفيذها ، فبينما إرادة الله عز وجل لابد لها أن تكتمل حلقاتها ، نرى إرادة الإنسان قد تبدأ لكنها توءد قبل اكتمالها » (٢٦).

وهذا يبطل قول الذاهبين إلى إبطال الإرادة الإنسانية ، اعتماداً على القول بأن الإرادة لله وحده ، فالفرق واضح بين القول بإرادة إنسانية وبين القول بالإرادة الإلهية . إذ الإنسان فى سعيه إلى تحقيق رسالة وجوده يجب أن يكون طموحًا « فالإنسان وحده هو من فى قدرته الطموح لأنه وحده المستطيع أن يقول « لا » وأما سائر أجزاء الطبيعة فلا جواب لديها إلا « نعم » - للإنسان أن يهبط من قمة الجبل إلى أسفل الوادى ، أو أن يصعد من أسفل الوادى إلى قمة الجبل ، لأنه يستطيع - إذا ناداه قانون الجاذبية - أن يمتنع عن تلبية النداء ، وأما الحجر فذو طريق واحد مخطط مرسوم . الإنسان وحده هو المغامر المخاطر ، وأما الطبيعة فلا مغامرة فيها ولا مخاطرة ، ولولا مغامرة الإنسان فى عالم المجهول لما كان له الذى كان من ثقافة وحضارة » (٢٧).

وهذا بالضبط ما يحقق التغيير إلى الأفضل « ومادام « الفعل » المراد هو حلقة ضرورية ليتم للإرادة كيانها ، ثم مادام كل فعل إنما هو تغيير وقع فى دنيا الأشياء نتج لنا أن «التغيير » جزء لا يتجزأ من « الإرادة » فإذا لم يحدث تغيير حكمنا بأنه لم تكن هنالك إرادة مكتملة ولا يقلل من صدق هذا الرأى ، أن تجهض إرادة اعتزمها « زيد » من الناس فى موقف من المواقف لأى سبب من الأسباب ، إذ الذى نزعمه هو أنه لو ادعى فرد أو مجموعة أفراد أنه قد أراد ولكن إرادته احبطت فذلك معناه أنه لم يكن هناك إرادة يحسب حسابها ، فالجنين الذى يموت قبل ولادته لا يحسب فى إحصاء السكان » (٢٨).

فتحقيق الإرادة يشترط أن تكون الحسابات دقيقة والأهداف واضحة والوسائل جاهزة وقت الطلب لإحداث التغيير « فالإرادة هى نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لمجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى» (٢٩). إن الإرادة البناءة هى الخلق والإبداع وماذا تكون الثورة ؟ إن لم تكن منطلقًا لإحداث تغييراً جذريًا فى

المجتمع يحول الأفراد إلى أشخاص مبدعين كل فى مجاله . ومجال الفكر والفن من أخصب هذه المجالات وأقدرها على تحقيق الأهداف . فالإنسان بأفكاره يستطيع أن يحمى نفسه هجومًا أو دفاعًا « فالفكرة » لا تكون ، إلا إذا كانت منطوية على شئ يصلح أن يكون أداة لحياة أقوى وأكمل ، أن الله لم يخلق الإنسان ذا عقل « يفكر » ليجئ الإنسان فيجعل من أفكاره فقاقيع فارغة كفقاقيع الصابون ... إن الله - جلت قدرته وحكمته - لم يخلق الإنسان كائنًا عاقلا ، ليجيئ الإنسان فيجعل من عقله ذاك أداة يعبث بها ويلهو ... والفرق بين « الفكرة » التى هى أداة للحياة القوية المزدهرة ، والفكرة التى تشبه الفكرة ولكنها ليست منها ، هو هذا . الأولى ترسم لك طريقًا تسلكه إلى ما هو أنجح وأقو وأحكم ، والثانية أما أن تهوى بك إلى ما يشبه الموت إذا لم يكن هو الموت نفسه ، وأما هى - فى أهون حالاتها - تقعد قعوداً لا فعل فيه ولا حركة ولا مقامرة ولا انتاج » (٣٠). إن ذلك الضرب من التغيير هو جوهر كل تغيير فى بناء المجتمع الفوقى والتحتى على السواء ولا مجال للانشغال عنه بما يمكن أن يطلق عليه أولويات التغيير فى مناشط حياتية أخرى ، إذ أن لب التغير يكون أولا فى الفكر السائد .

وقد يتصور البعض أن ذلك يمكن أن يتم من خلال مناهج التعليم الرسمى فقط وإنما يجب أن يشمل التغيير كل جوانب الثقافة ووسائل الاتصال والسلوك العام « فينشأ المواطن مزوداً بخطة عمل بنيت كلها على أساس مجموعة من القيم والمبادئ لا يطمئن الفرد ولا الرأى العام إلا إذا جاءت الأفعال محققة لتلك المبادئ والقيم ، فالأمر هو كما وصفه أبو العلاء المعرى حين قال :

وينشأ ناشئ الفتيان منا   على ما كان عوده أبوه

ثم تأتى مبدعات الفن والأدب انعكاسًا لما يسود بين الناس من ضروب التفاعل » (٣١). وتتوهج عقول جميع الناس ويكون الإبداع الفنى مقدمة لكل إبداع أصيل ... وتنعكس تلك الإبداعات على السلوك اليومى للأفراد ويصبح المجتمع وعاء تصب فيه حركة الفكر لتصنع استقراره وتحقق أمنه مما يزيد من الناتج العام والمحصلة النهائية فيقوى على مواجهة التيارات الهدامة داخليًا وخارجيًا وكذلك يصنع وجوده بين المجتمعات الإنسانية الأخرى .

رابعًا : ماذا نعنى بثورة الفكر ؟ : إن الثقافة على ضربين : « ثقافة السكون وثقافة الحركة » ، فهناك ثقافة تحرك صاحبها إلى عمل ، وأخرى تميل بصاحبها نحو ركود بليد ، حتى وإن بدا فى ظاهر الأمر كما لو كانا متشابهين » (٣٢).

وثورة الفكر تعنى « ثقافة الحركة » ذلك أنها تستهدف إلى تحريك الشعب كل الشعب إلى انجاز فعل وتحقيق غايات ورسم خطط وسياسات تتوحد فيها الأمة بين ماض وحاضر بين سلف وخلف « فالإستمرارية التاريخية بين سلف وخلف فى الأمة الواحدة ، أو قل فى أصحاب ثقافة معينة ، أمر لابد منه ، وإلا لما جاز أن نصف الأمة الواحدة بالوحدانية ، مادامت هى فى يومها ، شيئًا آخر غيرها فى أمسها ، إلا أن تلك الإستمرارية التاريخية لا تكون فى تفصيلات المواقف ، وإنما تكون فى مبادئها »(٣٣). إن الثورة لا تعنى رفض القديم كله ، وإنما تعنى اتخاذ موقف من هذا القديم وإخضاعه للنقد والتمحيص والفصل بين الثوابت والمتغيرات ، فتأخذ بالثوابت بعد الفهم والهضم وتطرح المتغير جانبًا ، إننا « نطالب بربط حاضرنا بماضينا لنستلهم ما عسانا نصون به مقومات الروح العربية فى كبريائها وفى حفظها للتوازن بين مايزول ويفنى ، وما يخلد ويبقى »(٣٤).

ولقد كان السلف فى هذا الموقف أكثر ثورية منا فى هذا العصر فالسلف خلال القرون الأربعة الأولى من التاريخ الإسلامى ، على الأقل كان لهم موقفان يدعوان إلى التأمل والاحتذاء : أولهما : موقف من عصر الجاهلية ، وثانيهما : موقف من الثقافات غير الإسلامية : اليونانية ، والفارسية ، الهندية ، فهم فى كلتا الحالتين قدروا بكل الثقة فى أنفسهم ، على مالم نقدر نحن عليه ، من حيث تحليلهم للمصدر الخارجى تحليلا يفرقون به بين ما يؤخذ وما ينبذ ، ولم يتزمتوا عن خوف فينظرون إلى « الثقافة » المعينة ممزوجة بأصحابها ويخشون أن يمسوا فيها جانبًا فتتسلل إليها سائر الجوانب ... استطاع الأوائل أن يقفوا من التراث الجاهلى وقفة تحليلية لا تقبل « بالجملة » ولا ترفض « بالجملة » بل تقبل جانبًا وترفض جانبًا ، ومثل هذه الوقفة التحليلية الواعية ، وقفوها كذلك بالنسبة إلى الثقافة اليونانية عندما أرادوا نقلها إلى العربية ، فها هنا أيضًا لم يقبلوا بالجملة ، ولم يرفضوا بالجملة ، بل ميزوا بين ما يحسن نقله ومالا يحسن ... تلك هى وقفة أسلافنا من ثقافات الآخرين ، فلا هم كانوا عبيداً لها ، ولا هم استكبروا عليها ، بل وقفوا منها موقف العاقل البصير ، يعرف ماذا يأخذ منها وماذا يدع »(٣٥). إننا مطالبون اليوم أن نتبصر فى الحكم على الأشياء وأن نأخذ مسائل الفكر مأخذ الجد الذى لا إفراط فيه ولا تفريط فموازين الثورة الفكرية موازين دقيقة أشبه بموازين المعادن النفيسة فى دقتها ، إن التمرد الذى هو من سمات الثورة ، ليس تمرداً من أجل الرفض مجرد الرفض وإنما تمرداً على المألوف العقيم الضار بغية

الوصول إلى التجديد النافع المنتج وليس من باب الثورة الرفض المطلق ولا القبول المطلق . إذ أن شجاعة المواجهة تقتضى الصدق مع النفس وذلك ما يعرف « بالالتزام الشورى » التزام البصير العاقل الحريص على التقدم للمجتمع بكل أفراده « إن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفًا يستخدم ثقافته فى حياته ، على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، مالم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمعن فى الامتداد لتشمل الإنسانية كالها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » (٣٦).

إن الثورة عمل منظم يشمل الفرد والمجتمع ... ولا يمكن أن نتوقف عند الفرد لأن الثائر الفرد يبعث تلك الروح الثورية فى كل أفراد المجتمع حتى يجد السند القوى لنجاح هذه الثورة. وثورة الفكر قد تبدأ فردية إلا أنها تنتهى إلى الجماعية التى وأن يكن للفرد فيها مكان قوى بارز إلا أن الفرد لا يحقق وجوده الثورى إلى فى بناء اجتماعى عام « النفوس السامية إنما أكتسبت سموها من سمو غاياتها ... فالثورة الفكرية هنا هى أن تبدأ مع الناس من مرحلة الصفر ، فتصدمهم بمالا يتوقعونه .

وهذا ما أراد زكى نجيب محمود أن يصنعه فى كثير من مراحل حياته . ولعل ذلك ما أثار حوله الكثير من الجدل وجعل الناس بين مؤيد ومعارض ، بل بين مدافع ومهاجم . حتى أصبح خلاف الناس حول هذه الأفكار ثورة فكرية تصنع من جدلية الفكر فكراً جديداً .

الهوامش :

١ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ١٦ ، ١٨ .

٢ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ٨٣ .

٣ - زكى نجيب محمود : مجتمع جديد أو الكارثة ، ص ٨ .

٤ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ١٢٤ .

٥ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

٦ - المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٧ - زكى نجيب محمود : قصة عقل ، ١٢١ .

٨ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ١٢٥ .

٩ - زكى نجيب محمود : بذور وجذور ، ص ٤٠٨ .

١٠ - زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ط .

١١ - المصدر نفسه ، ص ١٨ ، ١٩ .

١٢ - زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٢٩ - ٣٠ .

١٣ - زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى جـ ١ ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨١ ، ص ٣ .

١٤ - زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، ص ٢٤ .

١٥ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ٤٣ .

١٦ - المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

١٧ - زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

١٨ - زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

١٩ - زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ٢٠٥ .

٢٠ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١١٠ .

٢١ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ١٢٤ ، كذلك فى حياتنا العقلية ، ص ٦٧ .

٢٢ - يشير إلى قوله تعالى « إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال الأحزاب : ٧٢ .

٢٣ - زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ١٢٨ .

٢٤ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ١٢٤ .

٢٥ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٢٣ .

٢٦ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٦٧

٢٧ - زكى نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، ص ١٣٠

٢٨ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٦٨

٢٩ - زكى نجيب محمود : وجهة نظر ، ص ١٣٢ .

٣٠ - زكى نجيب محمود : رؤية إسلامية ، ص ٣٧٣ .

٣١ - زكى نجيب محمود : حصاد السنين ، ص ٢٨٢ .

٣٢ - زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية ، ص ٥٩ .

٣٣ - المصدر السابق ، ص ٦٢ .

٣٤ - زكى نجيب محمود : عربى بين ثقافتين ، ص ١٥١ .

٣٥ - زكى نجيب محمود : أفكار ومواقف ، ص ١٨٧ .

٣٦ - زكى نجيب محمود : فى حياتنا العقلية ، ص ١٥٣ .

الخـــاتمة

كانت رحلتنا مع أفكار زكى نجيب محمود رحلة شاقة ومضنية وذلك لأسباب عدة منها : ثراء هذه الآراء وتلك الأفكار وتنوعها فى مساحات حياتنا بكل أبعادها فإذا ما أضفنا إلى ذلك كثرة ما كتب وما ألف مما يزيد على الثلاثين كتاباً ، وتكرار الموضوعات وتنوع أساليب عرضها . وضح مدى صعوبة المعاناة .

ولا أقول ليس « فى الإمكان أبدع مما كان » ولكن أقول كان فى الإمكان أن تزيد ساحات الفكر التى خضنا غمارها . لكن خشينا أن يصاب القارئ بالملل نتيجة الإسهاب والإطناب . فاكتفينا بعرض أهم جوانب حياة صاحبنا الفكرية .

لقد أراد زكى نجيب محمود أن يقدم لمجتمعه وأمته ، ما يوقظ من الغفلة وما يحفز على الإصلاح ، وما يشجع على الإبداع والإنتاج ، وما يجعل ساحات الفكر تنبض بالحياة أراد لأمته أن تنهض وأن تعى حقائق الوجود وحقائق التاريخ .

لقد كان فى دعوته مخلصاً لوطنه ولدينه وعقيدته ، بغير جمود أو تحجر ، أراد أن يسود الاجتهاد حياة الفكر ، وأن يتواصل البناء قديماً وحديثاً حفاظاً على « الهوية » وفى ذات الوقت مشاركة فاعلة فى صنع « الجديد » الذى لا تستقيم الحياة إلا به .

عشنا ثورة الفكر ، وفكر الثورة بعقلانية أصيلة نسعى إلى بسطها فى كل مناحى الحياة ويبقى زكى نجيب محمود بفكره بعد أن رحل عن دنيانا راضياً بما قدم من غير إسراف أو غرور، يبقى ذلك الرائد رمزاً للعطاء ، وصيغة للتقدم ، فإن كان فى حياته من الصامتين عن العويل والصراخ ، فليكن صوته بعد الممات أعلى نبرة وأكثر قوة ، حتى يسمع هؤلاء الذين وضعوا أصابعهم فى آذانهم خوفاً من صوت الحقيقة إن هذه الدراسة يجب أن تتبعها دراسات أخرى حول المصطلح عند زكى نجيب محمود ، وسوف نبذل جهود أخرى فى هذا السبيل .

إن حياتنا الفكرية فى حاجة ماسة إلى مثل هذه الدراسات حول أعلام الفكر والثقافة من الرواد ، فلم تزل اسهامات الرواد فى حاجة إلى من يفتش فيها بحثاً ودراسة لعلنا نجد من الخلف ما يواصل رسالة السلف فى ثقافة الحركة نحو تحقيق مجتمع أفضل لنا وللأجيال من بعدنا .

المصادر

زكى نجيب محمود :

١ - أيام فى أمريكا ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية .

٢ - جنة العبيط ، دار الشروق ، الطبعة الثانية سنة ١٩٨٢ .

٣ - قصة نفس ، دار المعارف ، بيروت ، د . ت .

٤ - قصة عقل ، دار الشروق سنة ١٩٨٣ .

٥ - تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٠ .

٦ - ثقافتنا فى واجهة العصر ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩ .

٧ - فى تحديث الثقافة العربية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٧ .

٨ - عربى بين ثقافتين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ .

٩ - أفكار ومواقف ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

١٠ - قيم من التراث ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٤ .

١١ - الكوميديا الأرضية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٩ .

١٢ - رؤية إسلامية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٧ .

١٣ - مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

١٤ - حصاد السنين ، دار الشروق ، سنة ١٩٩١ .

١٥ - من زاوية فلسفية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٢ .

١٦ - شروق من الغرب ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

١٧ - فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ .

١٨ - بذور وجذور ، دار الشروق ، سنة ١٩٩٠ .

١٩ - موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٣ .

٢٠ - فى فلسفة النقد ، دار الشروق ، سنة ١٩٧٩ .

٢١ – المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى ، دار الشروق ، سنة ١٩٨١ .

٢٢ – فى مفترق الطرق ، دار الشروق ا سنة ١٩٩٣ .

٢٣ – مع الشعراء ، دار الشروق ، سنة ١٩٨٨ .

٢٤ – جابر بن حيان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٥ .

٢٥ – المنطق الوضعى ، جـ١ ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨١ .

٢٦ – وجهة نظر ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٧ .

٢٧ – نحو فلسفة علمية ، الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٨٠ .

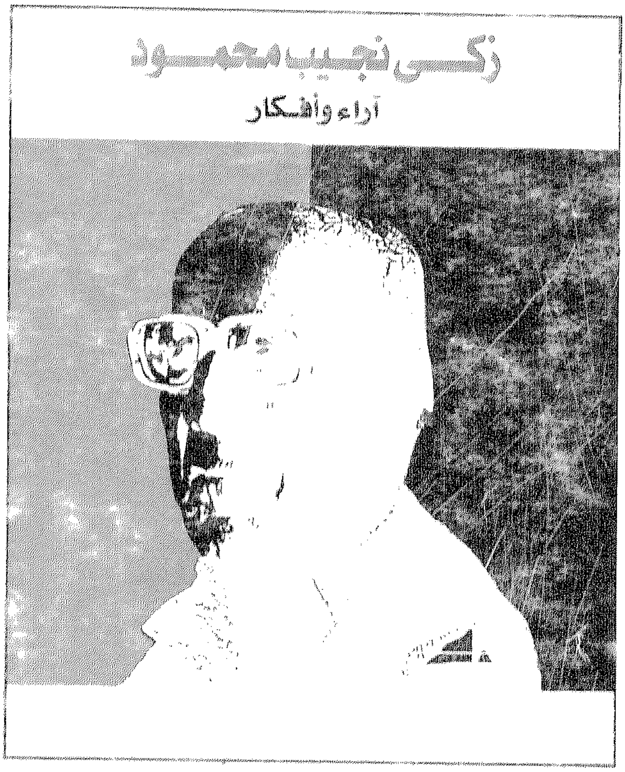
٢٨ – نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربى ، ٢٧ – ١٥ أبريل سنة ١٩٩٠ .

محتويات الكتاب

صفحة

رقم الإيداع ٩٧/١١٢٩٦
الترقيم الدولى I.S.B.N 977 - 53 87 - 75 - 7

دار روتابرينت للطباعة ت: ٣٥٥٢٣٦٢ - ٣٥٥٠٦٩٤
٥٣ شارع نوبار - باب اللوق



للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES